ERICH FROMM

A AVEA SAU A FI?

PSIHOLOGIA PENTRU TOȚI

3

Erich Fromm

A avea sau a fi?

Traducere din engleză de
Octavian Cocoş

EDITURA TREI
2013

COLECŢIE COORDONATĂ DE

Simona Reghintovschi

Erich Fromm

TO HAVE OR TO BE?

Copyright © 1976

© Editura Trei, 2013
pentru prezenta ediţie

ISBN ePUB: 978-973-707-953-4
ISBN PDF: 978-973-707-954-1
ISBN Print: 978-973-707-717-2

Editori: Silviu Dragomir, Vasile Dem. Zamfirescu
Director editorial: Magdalena Mărculescu
Redactor: Victor Popescu
Design: Alexe Popescu
Director producţie: Cristian Claudiu Coban
Dtp: Eugenia Ursu
Corectură: Elena Biţu, Lorina Chiţan

Această carte în format digital (e-book) este protejată prin copyright şi este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiei, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sau comercializarea sub orice formă, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepseşte penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Lectura digitală protejează mediul

Versiune digitală realizată de elefant.ro

CUVÂNT-ÎNAINTE

Această carte urmăreşte două din tendinţele scrierilor mele anterioare. În primul rând, ea continuă dezvoltarea operei mele în domeniul psihanalizei radical-umaniste, concentrându-se pe analiza egoismului şi altruismului, privite ca două orientări de bază ale caracterului. Ultima treime a cărţii, partea a treia, dezvoltă o temă de care m-am ocupat în lucrările *The Sane Society* (Societatea sănătoasă) şi *The Revolution of Hope* (Revoluţia speranţei): criza societăţii contemporane şi posibilităţile de a fi soluţionată. Repetarea ideilor exprimate anterior a fost inevitabilă. Dar sper că noul punct de vedere din care este scrisă această carte şi conceptele sale extinse vor fi compensaţii chiar şi pentru cititorii cărora scrierile mele anterioare le sunt familiare.

De fapt, titlul acestei cărţi este aproape identic cu cel al altor două lucrări apărute anterior: Gabriel Marcel, *Être et Avoir* (A fi şi a avea) şi Balthasar Staehelin, *Haben und Sein* (A avea şi a fi). Toate cele trei cărţi sunt scrise în spiritul umanismului, dar ele abordează subiectul în trei feluri diferite: Marcel scrie dintr-o perspectivă teologică şi filosofică; cartea lui Staehelin este o dezbatere constructivă a materialismului în ştiinţa modernă şi o contribuţie la *Wirklichkeitsanalyse* (analiza realităţii); acest volum face o analiză empirică psihologică şi socială a celor două moduri de existenţă. Recomand cărţile lui Marcel şi Staehelin cititorilor care sunt interesaţi de acest subiect.

Pentru a face această carte mai uşor de citit, notele de subsol au fost reduse la minimum, atât ca număr, cât şi ca lungime. Deşi unele trimiteri la cărţile consultate apar

în paranteză în cadrul textului, referinţele exacte se regăsesc în secţiunea Bibliografie.

O altă chestiune pe care vreau să o clarific priveşte utilizarea generică în limba engleză a substantivului „om” şi a prenumelui „el”. Socotesc că am evitat orice limbaj care ar da impresia că mă adresez doar bărbaţilor şi îi mulţumesc doamnei Marion Odomirok pentru că m-a convins că o astfel de folosire a limbajului are o importanţă cu mult mai mare decât obişnuiam să cred. Doar asupra unui singur punct nu am putut să ne punem de acord în privinţa utilizării limbajului sexist, şi anume la cuvântul „om” (engl.: *man* – care înseamnă şi „om”, şi „bărbat” – *n. red.*) ca termen de referinţă pentru specia *Homo sapiens*. Folosirea substantivului „om” în acest context, fără a face vreo diferenţiere sexuală, are o lungă tradiţie în gândirea umanistă şi nu cred că ne putem lipsi de un cuvânt care indică în mod clar natura speciei umane. În limba germană nu există o astfel de dificultate: pentru fiinţa umană nediferenţiată sexual se foloseşte cuvântul *Mensch*. Dar chiar şi în engleză cuvântul „*man*” are acelaşi înţeles nediferenţiat ca şi termenul german *Mensch*, care desemnează fiinţa umană sau rasa umană. Cred că este oportun să restituim cuvântului „om” semnificaţia sa nonsexuală, în loc să-l înlocuim cu alte cuvinte care sună ciudat. În această carte am scris cuvântul „Om” cu majusculă pentru a clarifica diferenţele în privinţa utilizării sale.

Îmi rămâne acum doar sarcina plăcută de a le mulţumi câtorva persoane care au contribuit la conţinutul şi stilul acestei cărţi. În primul rând, vreau să-i mulţumesc lui Rainer Funk, care mi-a fost de mare ajutor în mai multe privinţe: în cadrul unor discuţii lungi m-a ajutat să înţeleg chestiunile de fineţe ale teologiei creştine; a fost neobosit în a face trimiteri la literatura teologică; a citit manuscrisul

de câteva ori, iar excelentele sale sugestii constructive, ca şi criticile sale au fost de mare ajutor pentru îmbogăţirea acestui manuscris şi eliminarea unor erori. Îi sunt deosebit de recunoscător doamnei Marion Odomirok pentru faptul că a îmbunătăţit substanţial această carte prin modul sensibil în care a redactat-o. Mulţumirile mele se îndreaptă şi spre Joan Hughes, care cu conştiinciozitate şi răbdare a dactilografiat numeroasele versiuni ale manuscrisului şi a făcut sugestii excelente referitoare la stil şi limbaj. În sfârşit, îi mulţumesc soţiei mele, Annis Fromm, care a citit cele câteva versiuni ale manuscrisului şi a venit întotdeauna cu multe aprecieri şi sugestii.

E. F.
New York
Iunie 1976

INTRODUCERE: MAREA PROMISIUNE, EŞECUL EI ŞI NOILE ALTERNATIVE

SFÂRŞITUL UNEI ILUZII

Marea Promisiune de Progres Nelimitat – promisiunea de dominaţie asupra naturii, de abundenţă materială, de fericire supremă pentru cei mulţi şi de libertate personală neîngrădită – a susţinut speranţele şi credinţa generaţiilor umane de la începutul epocii industriale şi până în prezent. Fără îndoială, civilizaţia noastră a început atunci când rasa umană a dobândit un control activ asupra naturii; dar până la apariţia epocii industriale acest control a rămas restrâns. Odată cu progresul industrial, care a înlocuit energia umană cu energia mecanică, iar mai apoi cu cea nucleară, şi creierul uman a fost înlocuit cu computerul,

am simţit că suntem pe cale să obţinem o producţie nelimitată, care să ducă la un consum nelimitat; că tehnica ne-a făcut atotputernici; că ştiinţa ne-a făcut atotştiutori. Eram pe cale să devenim zei, fiinţe supreme ce puteau crea o altă lume, folosind lumea noastră naturală doar ca material de construcţie pentru noua noastră creaţie.

Bărbaţii, dar şi din ce în ce mai multe femei, au experimentat un nou sentiment de libertate; au devenit stăpânii propriilor vieţi: lanţurile feudale fuseseră sfărâmate şi fiecare putea face ceea ce dorea, liber de orice constrângere. Sau cel puţin aşa simţeau oamenii. Şi chiar dacă acest lucru era valabil doar pentru înalta societate şi clasa de mijloc, aceste realizări dădeau încredere şi celorlalţi că, în cele din urmă, noua libertate se va putea extinde la toţi membrii societăţii, cu condiţia ca procesul de industrializare să îşi continue ritmul. Socialismul şi comunismul s-au transformat rapid din mişcări ale căror scopuri erau o *nouă* societate şi un om *nou* în mişcări al căror ideal era o viaţă burgheză pentru toţi – *burghezia universalizată* pentru bărbaţii şi femeile viitorului. Obţinerea avuţiei şi confortului pentru toţi ar fi trebuit să conducă la o fericire fără limite pentru întreaga omenire. Trinitatea producţie nelimitată, libertate absolută şi fericire neîngrădită a format nucleul noii religii, şi anume cea a Progresului, iar noua Cetate Pământească a Progresului era pe cale să înlocuiască Cetatea lui Dumnezeu. Nu este deloc uimitor că această nouă religie le insufla credincioşilor săi energie, vitalitate şi speranţă.

Grandoarea Marii Promisiuni şi minunatele înfăptuiri materiale şi intelectuale ale epocii industriale trebuie atent analizate pentru a putea înţelege trauma pe care o produce astăzi conştientizarea eşecului acestora. Căci epoca industrială a eşuat într-adevăr în a-şi ţine Marea

Promisiune, fapt pentru care tot mai mulţi oameni devin conştienţi că:

— Satisfacerea nelimitată a tuturor dorinţelor nu numai că nu conduce la *bunăstare*, dar ea nici nu reprezintă calea spe fericire sau măcar spre maxima plăcere.
— Visul de a fi stăpânii independenţi ai vieţii noastre a luat sfârşit de îndată ce ne-am dat seama că am devenit cu toţii nişte rotiţe în maşina birocratică, iar gândurile, sentimentele şi gusturile noastre sunt manipulate de guvern şi industrie, precum şi de mijloacele de comunicare în masă pe care acestea le controlează.
— Progresul economic a rămas limitat doar la naţiunile bogate, iar decalajul dintre ţările bogate şi cele sărace a continuat să crească.
— Însuşi progresul tehnic a creat pericole ecologice şi de izbucnire a unui război nuclear, ameninţări care fiecare în parte sau luate împreună pot pune capăt civilizaţiei şi chiar vieţii în ansamblul său.

Când a venit la Oslo pentru a-şi ridica Premiul Nobel pentru Pace (1952), Albert Schweitzer a lansat o provocare la adresa întregii lumi: „Să aibă curajul de a privi în faţă situaţia... Omul a devenit supraom... Dar supraomul cu puterea sa supraumană nu s-a ridicat la nivelul raţiunii supraumane. Pe măsură ce puterea sa creşte, el devine tot mai mult un om sărac... Conştiinţa noastră ar trebui să fie zguduită de faptul că devenim cu atât mai inumani cu cât ne transformăm mai mult în supraoameni”.

DE CE A EŞUAT MAREA PROMISIUNE?

Eşecul Marii Promisiuni, lăsând la o parte contradicţiile economice esenţiale ale industrializării, făcea deja parte din sistemul industrial prin cele două premise psihologice principale ale sale: (1) că scopul vieţii este fericirea, adică plăcerea maximă, definită ca satisfacerea oricărei dorinţe sau nevoi subiective pe care o persoană le poate avea (*hedonism radical*); (2) că egocentrismul, egoismul şi lăcomia, pe care sistemul trebuie să le genereze pentru a funcţiona, conduc la armonie şi pace.

Este bine cunoscut faptul că de-a lungul întregii istorii oamenii bogaţi au practicat un hedonism radical. Cei cu posibilităţi nelimitate, din elita Romei, din cetăţile italieneşti ale Renaşterii, precum şi din Anglia şi Franţa secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea, au încercat să găsească semnificaţia vieţii în plăcerea extremă. Dar cu toate că plăcerea maximă, în sensul hedonismului radical, a constituit practica anumitor grupuri de oameni în anumite perioade, această *teorie* a stării de bine nu a fost niciodată împărtăşită de marii maeştri spirituali din China, India, Orientul Apropiat şi Europa, cu o singură excepţie până în secolul al XVII-lea.

Excepţia o reprezintă filosoful grec Aristip, un elev al lui Socrate (prima jumătate a secolului al IV-lea î.Hr.), care a propovăduit că scopul vieţii este acela de a trăi un optim de plăcere trupească şi că fericirea este suma plăcerilor de care ne bucurăm. Puţinul pe care îl cunoaştem în legătură cu filosofia acestuia i-l datorăm lui Diogenes Laertios, dar este suficient să apreciem că Aristip a fost singurul hedonist veritabil pentru care existenţa unei dorinţe era suficientă pentru justificarea satisfacerii ei, pentru a atinge astfel scopul vieţii: Plăcerea.

Epicur poate fi cu greu considerat ca reprezentativ pentru tipul de hedonism al lui Aristip. În timp ce pentru Epicur plăcerea „pură” este ţelul cel mai înalt, pentru Aristip această plăcere însemna „absenţa durerii (*aponia*) şi liniştea sufletului (*ataraxia*)”. Potrivit lui Epicur, plăcerea ca satisfacere a unei dorinţe nu poate fi scopul vieţii, deoarece o astfel de plăcere este urmată în mod necesar de neplăcere şi astfel umanitatea rămâne departe de ţelul ei real, care este absenţa durerii. (Teoria lui Epicur se aseamănă în multe privinţe cu cea a lui Freud.) Cu toate acestea, se pare că Epicur a susţinut un anumit tip de subiectivism opus poziţiei lui Aristotel, în măsura în care relatările contradictorii ale afirmaţiilor sale permit o interpretare precisă.

Niciunul dintre marii maeştri spirituali nu a propovăduit că *existenţa factuală a unei dorinţe constituie o normă etică*, deoarece aceştia erau preocupaţi de starea de bine optimă a întregii omeniri (*vivere bene*). Elementul esenţial al gândirii lor îl constituie distincţia dintre acele nevoi (dorinţe) care sunt simţite doar subiectiv, şi a căror satisfacere duce la o plăcere momentană, şi acele nevoi adânc înrădăcinate în natura umană, a căror realizare duce la creşterea fiinţei şi la apariţia fericirii sau „stării de bine” (*eudaimonia*). Cu alte cuvinte, aceşti înţelepţi *făceau distincţia între nevoile resimţite în mod pur subiectiv şi cele resimţite ca valide în mod obiectiv*, o parte a celor dintâi fiind dăunătoare pentru dezvoltarea umană, pe când cele din urmă erau în concordanţă cu cerinţele naturii umane.

Teoria potrivit căreia scopul vieţii este realizarea oricărei dorinţe a omului a fost afirmată cu claritate, pentru prima oară după Aristip, de filosofii din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Era vorba de un concept care s-a ivit cu uşurinţă atunci când „profitul” a încetat să mai însemne

„câştigul pentru suflet” (aşa cum se afirmă în Biblie şi, chiar mai târziu, în scrierile lui Spinoza), ci a căpătat înţelesul de profit material şi financiar. Acest lucru s-a întâmplat în perioada în care clasa de mijloc s-a lepădat nu doar cătuşele politice, ci şi de toate legăturile de dragoste şi solidaritate, crezând că a fi *doar* pentru sine înseamnă de fapt a fi mai împlinit. Pentru Hobbes, fericirea este progresul continuu de la o lăcomie (*cupiditas*) la alta; La Mettrie chiar recomandă drogurile pentru a ne da măcar iluzia fericirii; pentru de Sade satisfacerea pulsiunilor crude este legitimă, tocmai pentru că acestea există şi râvnesc la satisfacere. Aceştia sunt gânditori care au trăit în epoca victoriei finale a clasei burgheze, când practicile nefilosofice ale aristocraţilor au devenit practica şi teoria burgheziei.

Multe teorii etice s-au dezvoltat începând cu secolul al XVIII-lea – unele dintre acestea au fost forme mai respectabile de hedonism, aşa cum a fost utilitarismul; altele au fost sisteme strict antihedoniste, ca acelea ale lui Kant, Marx, Thoreau şi Schweitzer. Totuşi, epoca actuală, considerată în general de la sfârşitul Primului Război Mondial, s-a reîntors la practica şi teoria hedonismului radical. Conceptul de plăcere fără limite reprezintă o ciudată contradicţie în raport cu idealul muncii disciplinate, o contradicţie similară cu cea dintre acceptarea unei etici obsesive a muncii şi idealul lenevirii totale în tot restul zilei şi în perioada vacanţelor. Nesfârşita linie de asamblare şi rutina birocratică, pe de-o parte, şi televiziunea, automobilul şi sexul, pe de altă parte, fac posibilă această combinaţie contradictorie. Munca obsesivă sau lenea totală i-ar face pe oameni să înnebunească. Combinându-le însă, viaţa este posibilă. În plus, ambele atitudini contradictorii corespund unei necesităţi economice: capitalismul secolului XX se bazează

pe consumul maximal al bunurilor şi serviciilor produse, ca şi pe rutina muncii în echipă.

Consideraţiile teoretice demonstrează că hedonismul radical nu poate duce la fericire, dar ele arată şi de ce nu poate să o facă, dată fiind natura umană. Însă chiar şi fără o analiză teoretică, datele observabile arată cu claritate că felul în care ne angajăm în „căutarea fericirii” nu duce la bunăstare. Suntem o societate de oameni cunoscuţi pentru nefericirea lor: singuri, neliniştiţi, deprimaţi, distructivi, dependenţi – oameni care se bucură când au reuşit să omoare timpul pe care se străduiesc atât de mult să-l economisească.

Societatea noastră este cel mai mare experiment social care s-a făcut vreodată pentru a răspunde la întrebarea dacă plăcerea (ca afect pasiv în contrast cu sentimentele active, cum sunt starea de bine şi bucuria) poate fi o soluţie satisfăcătoare pentru problema existenţei umane. Pentru prima dată în istorie satisfacerea plăcerii nu mai este doar privilegiul unei minorităţi, ci o posibilitate pentru mai mult de jumătate din populaţia lumii. Experimentul a furnizat răspunsul în sens negativ.

A doua premisă psihologică a epocii industriale, aceea că urmărirea tendinţelor egoiste duce la armonie şi pace, la creşterea bunăstării fiecăruia, este la fel de eronată la nivel teoretic, iar falsitatea sa este dovedită de datele observabile. De ce ar fi adevărat acest principiu, pe care doar David Ricardo, unul dintre economiştii clasici, l-a respins? Egoismul se referă nu numai la comportament, ci şi la caracter. El înseamnă: că doresc totul pentru mine; că îmi face plăcere să posed şi să nu împart cu alţii; că trebuie să devin lacom, pentru că dacă scopul meu este acela de a avea, atunci înseamnă că eu *sunt* cineva cu cât *am* mai mult; că trebuie să fiu combativ în raport cu toţi ceilalţi: clienţii pe care vreau să-i înşel, concurenţii pe care

vreau să-i distrug, lucrătorii mei pe care vreau să-i exploatez. Niciodată nu pot fi satisfăcut, deoarece dorinţele mele nu au niciun sfârşit; trebuie să fiu invidios pe cei ce au mai mult şi să mă tem de cei ce au mai puţin. Dar trebuie să-mi refulez toate aceste sentimente pentru a mă prezenta (altora, ca şi mie însumi) ca fiind zâmbitor, raţional, sincer, acea fiinţa umană amabilă pe care toţi se prefac că o întruchipează.

Dorinţa de a avea conduce în mod inevitabil la nesfârşita luptă de clasă. Pretenţia comuniştilor că sistemul lor va pune capăt luptei de clasă prin desfiinţarea claselor sociale este o ficţiune, căci sistemul lor se bazează pe principiul consumului nelimitat ca scop al vieţii. Atâta timp cât toată lumea vrea să aibă mai mult, trebuie să existe clase sociale, luptă de clasă, iar în termeni globali, trebuie să existe un război internaţional. *Lăcomia şi pacea se exclud reciproc.*

Hedonismul radical şi egocentrismul nelimitat n-ar fi putut deveni principiile dominante ale comportamentului economic dacă în secolul al XVIII-lea nu s-ar fi produs o schimbare drastică. În societatea medievală, ca şi în multe alte societăţi puternic dezvoltate sau primitive, comportamentul economic era determinat de principii etice. Astfel, pentru teologii scolastici, preţul şi proprietatea privată erau categorii economice ce făceau parte din teologia morală. Este adevărat că teologii au găsit formulări care să permită adaptarea codului lor moral la noile cerinţe economice (de exemplu, teoria lui Toma din Achino referitoare la „preţul just”); cu toate acestea, comportamentul economic continua să fie dat de *comportamentul omului*, fiind deci parte a sistemului de valori ale eticii umaniste. Capitalismul secolului al XVIII-lea a suferit o schimbare radicală, ce s-a desfăşurat în mai multe etape: comportamentul economic s-a separat

complet de etică şi de valorile umane. Într-adevăr, maşina economică trebuia să fie o entitate autonomă, independentă de nevoile oamenilor şi de voinţa acestora. Un sistem ce funcţiona de la sine, potrivit legilor proprii. Suferinţa muncitorilor, ca şi distrugerea unui număr tot mai mare de întreprinderi mai mici de dragul creşterii corporaţiilor, era privită ca o necesitate economică pe care unii poate că au regretat-o, dar care trebuia acceptată ca şi când ar fi fost efectul unei legi a naturii.

Dezvoltarea acestui sistem economic nu mai era determinată de întrebarea *Ce este bun pentru om?*, ci mai degrabă de *Ce este bun pentru creşterea sistemului?* S-a încercat ascunderea acestui conflict acut pe baza presupunerii că ce este bun pentru creşterea sistemului (sau chiar pentru o singură mare corporaţie) este bun şi pentru oameni. Această construcţie a fost sprijinită de una ajutătoare: aceea că exact acele calităţi pe care sistemul le cere de la fiinţa umană – egocentrism, egoism şi lăcomie – sunt inerente naturii acesteia; în consecinţă, acestea au fost încurajate nu numai de sistem, ci şi de natura umană. Societăţile lipsite de egocentrism, egoism şi lăcomie erau considerate „primitive”, iar locuitorii lor erau priviţi ca fiind „infantili”. Oamenii refuzau să admită că aceste trăsături erau impulsurile naturale pe care se consolidase societatea industrială, considerând că acestea erau doar produse ale circumstanţelor sociale.

Nu mai puţin important este şi un alt factor: atitudinea oamenilor faţă de natură a devenit foarte ostilă. Fiind nişte „ciudăţenii ale naturii”, care facem parte din ea chiar prin condiţiile existenţei noastre, iar prin darul raţiunii reuşim s-o transcendem, am încercat să rezolvăm problema noastră existenţială renunţând la viziunea mesianică a armoniei dintre om şi natură, cucerind natura şi transformând-o potrivit scopurilor noastre, până ce

această cucerire a devenit din ce în ce mai mult echivalentă cu distrugerea ei. Spiritul nostru cuceritor şi ostilitatea noastră ne-au făcut orbi la faptul că resursele naturale sunt limitate şi că în cele din urmă se vor epuiza, iar natura va riposta la rapacitatea omenirii.

Societatea industrială dispreţuieşte natura, toate lucrurile ce nu sunt fabricate de maşini, precum şi toate popoarele care nu fabrică maşini (rasele diferite de rasa albă, cu excepţia recentă a Japoniei şi Chinei). Oamenii sunt atraşi în zilele noastre de mecanizare, de utilajele puternice, de ceea ce este lipsit de viaţă şi, din ce în ce mai mult, de distrugere.

NECESITATEA ECONOMICĂ DE SCHIMBARE A OMULUI

Până acum, raţionamentul nostru a arătat că trăsăturile de caracter generate de sistemul nostru socio-economic, adică de modul nostru de viaţă, sunt patogene şi sfârşesc prin a crea o persoană bolnavă şi, prin urmare, o societate bolnavă. Există, însă, un al doilea argument, enunţat dintr-un punct de vedere total diferit, în favoarea unei schimbări psihologice profunde a Omului, ca alternativă la catastrofa economică şi ecologică. Acesta apare în două rapoarte comandate de Clubul de la Roma, unul întocmit de D.H. Meadows şi colab., iar celălat de M.D. MesaroviÄ‡ şi E. Pestel. Ambele rapoarte se ocupă de tendinţele tehnologice, economice şi demografice ce se manifestă la scară mondială. MesaroviÄ‡ şi Pestel trag concluzia că doar schimbările economice şi tehnologice drastice la nivel global, desfăşurate în conformitate cu un plan general, pot „evita o catastrofă majoră şi în cele din urmă globală”. Datele pe care le prezintă în sprijinul tezei lor se bazează pe cercetările sistematice şi globale

realizate până la momentul respectiv. (Cartea lor are anumite avantaje metodologice în comparaţie cu raportul anterior întocmit de Meadows, dar acesta din urmă a propus schimbări şi mai drastice ca alternativă la evitarea catastrofei.) MesaroviÄ‡ şi Pestel conchid, mai departe, că astfel de schimbări economice sunt posibile doar „*dacă se vor produce schimbări fundamentale de valori şi atitudini umane* [sau, cum aş spune eu, schimbări în „orientarea caracterului uman”], *cum ar fi apariţia unei noi etici şi a unei noi atitudini faţă de natură*” (sublinierea noastră). Ceea ce spun ei confirmă ceea ce unii au afirmat anterior, precum şi ceea ce alţii au mai afirmat după publicarea raportului lor, şi anume faptul că noua societate este posibilă *doar dacă*, în procesul dezvoltării sale, ia naştere o nouă fiinţă umană sau, exprimat în termeni mai modeşti, dacă are loc o schimbare fundamentală în structura de caracter a Omului contemporan.

Din păcate, cele două rapoarte sunt scrise în spiritul cuantificării, abstractizării şi depersonalizării, atât de caracteristic vremurilor noastre, şi în plus, ele neglijează complet toţi factorii sociali şi politici, fără de care nu poate fi realizat niciun plan realist. Totuşi, ele prezintă date valoroase, şi pentru prima oară abordează situaţia economică a rasei umane ca întreg, posibilităţile sale şi pericolele care o pândesc. Concluzia lor, că avem nevoie de o nouă etică şi de o nouă atitudine faţă de natură, este cu atât mai valoroasă cu cât această cerinţă este atât de contrară premiselor lor filosofice. La celălalt capăt al gamei stă E.F. Schumacher, care este de asemenea economist, dar în acelaşi timp şi umanist radical. Apelul său pentru o schimbare umană radicală se bazează pe două argumente, şi anume: primul, că actuala ordine socială ne îmbolnăveşte, şi al doilea, că ne îndreptăm spre

o catastrofă economică ce poate fi evitată doar prin schimbarea radicală a sistemului nostru social.

Nevoia de schimbare profundă a Omului apare nu doar ca o cerinţă etică sau religioasă, nu doar ca o cerinţă psihologică ce derivă din natura patogenă a caracterului nostru social actual, ci şi ca o condiţie pentru supravieţuirea reală a rasei umane. A trăi corect nu mai înseamnă doar a împlini cerinţele etice sau religioase. Pentru prima dată în istorie, *supravieţuirea fizică a rasei umane depinde de schimbarea radicală a sufletului său*. Totuşi, transformarea sufletului uman este posibilă doar în măsura în care au loc prefaceri economice şi sociale drastice, care să-i dea omului curajul şi viziunea de a face posibil acest lucru.

EXISTĂ VREO ALTERNATIVĂ LA CATASTROFĂ?

Toate aspectele menţionate până acum sunt publicate şi bine cunoscute. Faptul cel mai greu de crezut este acela că nu se întreprinde nimic serios pentru a preveni ceea ce pare a fi verdictul final al soartei noastre. În timp ce la nivelul vieţii personale nimeni în afara unei persoane smintite nu ar rămâne pasiv în faţa unei ameninţări la adresa întregului existenţei sale, cei ce se ocupă de afacerile publice practic nu fac nimic, iar cei ce şi-au încredinţat soarta în mâinile acestora îi lasă în continuare să rămână pasivi.

Cum este posibil ca cel mai puternic dintre instincte, instinctul supravieţuirii, să pară a fi încetat să ne motiveze? Una dintre explicaţiile cele mai evidente este aceea că liderii lumii întreprind multe acţiuni, ce le permit să pretindă că fac ceva concret pentru a evita o catastrofă: conferinţe interminabile, rezoluţii, convorbiri în

privinţa dezarmării, toate dau impresia că problemele sunt cunoscute şi că se iau măsuri pentru rezolvarea lor. Totuşi nu se întâmplă nimic cu adevărat important; dar atât cei care conduc, cât şi cei ce sunt conduşi îşi anesteziază conştiinţa şi dorinţa de supravieţuire dând impresia că ştiu care este calea şi că se îndreaptă în direcţia corectă.

O altă explicaţie este aceea că egoismul generat de sistem îi face pe lideri să pună preţ pe succesul personal în mult mai mare măsură decât pe responsabilitatea socială. Deja nu mai este ceva şocant că liderii politici şi directorii companiilor iau decizii în avantajul lor personal, dar care sunt dăunătoare şi periculoase pentru comunitate. Într-adevăr, dacă egoismul este unul dintre pilonii eticii practice contemporane, de ce ar acţiona aceştia într-un alt mod? Ei par să nu ştie că lăcomia (ca şi supunerea) îi orbeşte pe oameni în privinţa urmăririi intereselor lor reale, aşa cum este interesul pentru viaţa lor sau a soţiilor şi copiilor lor (J. Piaget, *Judecata morală la copil*). În acelaşi timp, oamenii sunt atât de preocupaţi, în sens egoist, de problemele proprii, încât acordă puţină atenţie la ceea ce transcende domeniul lor personal.

Încă o explicaţie pentru adormirea instinctului nostru de supravieţuire este faptul că schimbările în privinţa modului de viaţă care ar fi necesare sunt atât de drastice, încât oamenii preferă mai degrabă să accepte catastrofa viitoare decât sacrificiile pe care ar trebui să le facă acum. Descrierea experienţei pe care Arthur Koestler a avut-o în timpul războiului civil spaniol este un exemplu grăitor al acestei atitudini larg răspândite: Koestler se afla în vila confortabilă a unui prieten atunci când s-a anunţat înaintarea trupelor lui Franco; nu era niciun dubiu că acestea vor ajunge în timpul nopţii şi că foarte probabil va fi împuşcat; putea să fugă ca să-şi salveze viaţa, dar noaptea era rece şi ploua, în timp ce în casă era cald şi

bine; aşa că a rămas, a fost luat prizonier, şi doar printr-un miracol viaţa i-a fost salvată multe săptămâni mai târziu de eforturile făcute de jurnalişti binevoitori. Acesta este de altfel şi tipul de comportament al unor oameni care mai degrabă ar risca să moară decât să meargă la o consultaţie medicală în urma căreia să li se pună diagnosticul că au o boală gravă ce necesită o intervenţie chirurgicală majoră.

În afara acestor explicaţii pentru pasivitatea umană în probleme de viaţă şi de moarte, mai există o alta, care reprezintă unul dintre motivele pentru care scriu această carte. Mă refer la concepţia că nu avem alternative la modelele reprezentate de capitalismul corporatist, de social-democraţie, de socialismul sovietic, sau de „fascismul cu faţă umană" de orientare tehnocrată. Popularitatea acestei concepţii se datorează în mare măsură faptului că s-au făcut puţine eforturi pentru a studia fezabilitatea noilor modele sociale şi pentru a le experimenta. Într-adevăr, atâta vreme cât problemele legate de recostrucţia socială nu vor lua locul, chiar şi numai parţial, preocupărilor de ordin ştiinţific şi tehnic ale minţilor noastre cele mai luminate, imaginaţia nu va putea întrevedea alternative noi şi realiste.

Principalul impuls al acestei cărţi îl constituie analiza celor două modele de bază ale existenţei noastre: modelul reprezentat de *a avea* şi cel reprezentat de *a fi*. În primul capitol mă limitez să prezint doar unele observaţii „la prima vedere" privind diferenţele dintre cele două moduri de existenţă. Al doilea capitol demonstrează aceste diferenţe, utilizând o serie de exemple din experienţa de zi cu zi pe care cititorii le pot pune cu uşurinţă în legătură cu propriile lor experienţe. Capitolul III prezintă viziunea Vechiului şi Noului Testament, precum şi cea care se desprinde din scrierile lui Meister Eckhart cu privire la ce

înseamnă a avea şi a fi. Capitolele următoare tratează cea mai dificilă problemă: analiza diferenţei dintre cele două modele de existenţă, în legătură cu care încerc să trag concluziile teoretice pe baza datelor empirice. Până la acest punct, cartea se ocupă în special de aspectele individuale ale celor două modele de existenţă, dar în capitolul final ea ia în considerare atât relevanţa acestor modele pentru formarea Omului Nou şi a Noii Societăţi, cât şi posibilitatea găsirii unor alternative la debilitatea individului şi la dezvoltarea socio-economică catastrofală a întregii lumi.

PARTEA ÎNTÂI

ÎNŢELEGEREA DIFERENŢELOR DINTRE A AVEA ŞI A FI

I

O PRIMĂ PRIVIRE

IMPORTANŢA DIFERENŢEI DINTRE A AVEA ŞI A FI

Alternativa *a avea* sau *a fi* nu prezintă interes pentru percepţia omului de rând. *A avea* pare să fie o funcţie normală a vieţii noastre: ca să trăim trebuie să avem lucruri. Mai mult decât atât, trebuie să avem lucruri pentru a ne putea bucura de ele. Într-o cultură în care ţelul suprem este să ai – şi să ai din ce în ce mai mult – şi în care se poate spune despre cineva că „valorează o mie de dolari”, cum ar putea să existe alternativă între a avea şi a

fi? Dimpotrivă, s-ar părea că însăşi esenţa faptului de a fi constă în a avea; căci, dacă nu *ai* nimic, atunci *eşti* un nimic.

Cu toate acestea, marii maeştri spirituali au făcut din alternativa dintre a avea şi a fi o temă centrală a sistemelor lor de gândire. Buddha ne învaţă că, pentru a accede la cea mai înaltă stare de dezvoltare umană, nu trebuie să râvnim la posesiuni materiale. Iisus spune: „Căci cine va voi să-şi scape sufletul îl va pierde; iar cine-şi va pierde sufletul pentru Mine, acela îl va mântui. Că ce foloseşte omului dacă va câştiga lumea toată, iar pe sine se va pierde sau se va păgubi?" (Luca 9:24-25)[1]. Meister Eckhart a afirmat că a nu avea nimic şi a te deschide şi „goli", adică a nu lăsa eul să-ţi stea în cale, sunt condiţiile necesare pentru a dobândi bogăţie şi putere spirituale. Marx ne-a învăţat că luxul este tot un viciu, ca şi sărăcia, şi că scopul nostru ar trebui să fie acela de *a fi* mai mult, şi nu de *a avea* mai mult (mă refer aici la adevăratul Marx, umanistul radical, nu la falsificarea grosolană prezentată de comunismul sovietic).

De mulţi ani sunt adânc impresionat de această distincţie a cărei bază empirică am căutat-o prin studiul concret al indivizilor şi grupurilor folosind metoda psihanalizei. Ceea ce am aflat m-a făcut să trag concluzia că această distincţie, împreună cu cea dintre dragostea de viaţă şi dragostea de moarte, reprezintă cea mai crucială problemă a existenţei; că datele antropologice şi psihanalitice empirice tind să demonstreze că *a avea şi a fi sunt două moduri fundamentale de existenţă, ale căror forţe determină diferenţele dintre caracterele indivizilor, precum şi diferitele tipuri de caracter social*.

---

[1] După *Biblia ortodoxă*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune a B.O.R., 1994. (*n. red.*)

EXEMPLE ÎN DIFERITE EXPRIMĂRI POETICE

Ca introducere la înţelegerea diferenţei dintre modurile de existenţă bazate pe a avea şi pe a fi, permiteţi-mi să folosesc ca ilustraţie două poezii cu conţinut similar la care regretatul D.T. Suzuki s-a referit în „Lectures on Zen Buddhism” („Prelegeri asupra budismului zen”). Una este un haiku al cărui autor este poetul japonez Basho, 1644-1694; cealaltă a fost scrisă de poetul englez Tennyson, care a trăit în secolul al XIX-lea. Fiecare poet descrie o experienţă asemănătoare: reacţia în faţa unei flori pe care o vede cu ocazia unei plimbări. Versurile lui Tennyson sună în felul următor:

Floare răsărită din spărtura zidului,
Eu te smulg din acea fisură,
Şi te apuc în mâini, cu rădăcină cu tot,
Micuţă floare! De-aş putea să înţeleg
Cine eşti tu, cu rădăcina ta, şi cu toată fiinţa ta,
Atunci aş cunoaşte şi cine-i Dumnezeu şi cine este omul.

În traducere, haiku-ul lui Basho spune ceva de genul:

Când privesc cu băgare de seamă,
Văd traista-ciobanului cum înfloreşte
La margine de drum.

Diferenţa este izbitoare. Tennyson reacţionează la vederea florii dorind să o rupă. El o „smulge cu rădăcină cu tot”. Şi în timp ce se lansează într-o speculaţie intelectuală despre posibila funcţie a florii în înţelegerea naturii lui Dumnezeu şi a omului, floarea moare din cauza interesului pe care i l-a stârnit. Tennyson, aşa cum apare în acest poem, poate fi comparat cu omul de ştiinţă occidental, care caută adevărul dezmembrând viaţa.

Reacţia lui Basho la vederea florii este total diferită. El nu vrea să o smulgă; nici măcar nu o atinge. Tot ce face este să o privească „cu băgare de seamă” pentru a o „vedea”. Iată descrierea lui Suzuki:

> Probabil că Basho mergea pe un drum de ţară atunci când a remarcat ceva aproape nebăgat de seamă lângă un tufiş. S-a apropiat, s-a uitat cu atenţie, şi a văzut că nu era decât o plantă sălbatică, aproape nesemnificativă şi care în general nu era remarcată de trecători. Acest simplu fapt, descris în poezie, nu este însoţit de niciun sentiment poetic specific, poate cu excepţia ultimelor două silabe, care în limba japoneză constituie o *kana*. Această particulă, ataşată frecvent unui substantiv, adjectiv sau verb, semnifică un anumit sentiment de admiraţie, de slavă, de durere sau de bucurie. Câteodată, ea poate fi redată printr-un semn de exclamare. În acest *haiku*, întregul vers se încheie cu acest semn.

Se pare că, pentru a putea înţelege oamenii şi natura, Tennyson are nevoie să posede floarea, dar prin faptul că şi-o *însuşeşte*, floarea este distrusă. Basho vrea să *vadă*, şi nu doar să privească floarea, ci să fie floarea, să devină una cu ea şi să o lase să trăiască. Diferenţa dintre Tennyson şi Basho este explicată în întregime în această poezie de Goethe:

UMBLAM PRIN CODRU

Umblam prin codru,
Hoinar umblam,
Ceva să caut
Nici gând n-aveam.

Zării în umbră
O floricea.
Ca steaua-n ceruri

Ea strălucea.

S-o rup voit-am,
Ea blând grăi:
De mă vei rupe,
M-oi ofili.

Cu rădăcină
O luai de-aici,
Către răzorul,
Căsuţei mici.

Şi-am răsădit-o
La loc tăcut.
Lăstari şi floare
Dă, ca-n trecut.[2]

Goethe, plimbându-se fără niciun scop, este atras de micuţa floare strălucitoare. El relatează că a avut acelaşi impuls ca şi Tennyson, să o rupă. Dar spre deosebire de Tennyson, Goethe este conştient că acesta ar însemna să distrugă floarea. Pentru Goethe, floarea este atât de vie, încât îi vorbeşte şi îl previne; iar el rezolvă problema altfel decât Tennyson şi Basho. Ia floarea „cu rădăcină” şi o plantează iar, aşa încât să nu moară. Goethe se plasează, ca să spunem aşa, între Basho şi Tennyson: pentru el, la momentul crucial, forţa vieţii este mai puternică decât simpla curiozitate intelectuală. Fără îndoială, în această frumoasă poezie Goethe exprimă nucleul conceptului său privind studierea naturii.

Relaţia lui Tennyson cu floarea este de tipul a avea, a poseda – nu în sens material, ci în sensul dobândirii cunoaşterii. Relaţia lui Basho şi a lui Goethe cu floarea pe care o vede fiecare ţine de modelul de viaţă bazat pe a fi.

---

[2] Goethe. 1974. *Poezii*. Bucureşti: Univers (trad. de Maria Banuş), p. 13.

Prin „a fi” mă refer la acea modalitate de existenţă în care omul nici nu *are* nimic, nici nu *tânjeşte să aibă* ceva, ci este mulţumit, îşi foloseşte talentele în mod productiv şi este *una* cu universul.

Goethe, marele iubitor al vieţii, unul din cei mai de seamă militanţi împotriva dezmembrării şi mecanizării, a dat expresie diferenţei dintre a fi şi a avea în multe din poeziile sale. Personajul său Faust este o descriere dramatică a conflictului dintre a fi şi a avea (ultima tendinţă reprezentată de Mefistofel), iar în scurta poezie care urmează el exprimă calitatea faptului de a exista într-o extremă simplitate:

AVERE

Ştiu că nimic nu-mi aparţine
În afară de gândul ce nestânjenit
Va curge din sufletul meu.
Şi de fiecare clipă prielnică
Pe care Soarta iubitoare,
De-acolo din adâncuri,
Mă lasă să o gust.

Diferenţa dintre a fi şi a avea nu este în mod necesar aceea dintre Orient şi Occident. Diferenţa este mai degrabă aceea dintre o societate centrată pe persoane şi una centrată pe lucruri. Orientarea bazată pe a avea este caracteristică societăţii industriale occidentale, în care râvnirea după bani, faimă şi putere a devenit tema dominantă a vieţii. Societăţile mai puţin alienate – ca societatea medievală, cea a indienilor Zuni, societăţile tribale africane care nu au fost influenţate de „progresul” epocii moderne – au propriii lor Basho. Poate peste câteva generaţii, Japonia industrializată va avea şi Tennyson-ii ei. Problema nu este aceea că Omul occidental nu poate înţelege pe deplin sistemele orientale, cum ar fi budismul

zen (aşa cum credea Jung), ci că Omul modern nu poate înţelege spiritul unei societăţi ce nu este centrată pe avuţie şi lăcomie. Într-adevăr, scrierile lui Meister Eckhart (la fel de greu de înţeles cum sunt şi Basho sau zenul) şi cele aparţinând lui Buddha nu sunt altceva decât două dialecte ale aceleiaşi limbi.

SCHIMBĂRI IDIOMATICE

În ultimele secole, în limbile occidentale se remarcă o anumită schimbare a accentului vizavi de a avea şi a fi, exprimată printr-o folosire mai frecventă a substantivelor şi mai rară a verbelor.

Substantivul este conceptul specific referitor la un lucru. Pot spune că *am* lucruri: de exemplu, o masă, o casă, o carte, o maşină. Înţelesul specific pentru o activitate sau un proces este exprimat de verb: de exemplu, eu sunt, eu iubesc, eu doresc, eu urăsc etc. Totuşi, mai nou, o *activitate* se exprimă în termeni de *posesie*; adică un substantiv este folosit în locul unui verb[3]. Dar exprimarea unei activităţi prin verbul *a avea* însoţit de un substantiv reprezintă o folosire greşită a limbii, pentru că procesele şi activităţile nu pot fi posedate; ele pot fi doar trăite.

OBSERVAŢII MAI VECHI: DU MARAIS-MARX

Consecinţele nefaste ale acestei confuzii au fost deja recunoscute în secolul al XVIII-lea. Du Marais a exprimat foarte precis problema în opera sa postumă *Les Véritables*

[3] Amploarea substantivelor verbale este observabilă mai curând în limbile germanice (engleză, germană), mai puţin în cele latine. În limba română, putem exemplifica astfel: „a petrece" este înlocuit cu „am o petrecere" (*n.red.*).

Principes de la Grammaire (1769). El scrie: „În exemplul *Eu am un ceas,* verbul *a avea* trebuie înţeles în sens propriu; dar când spun *Eu am o idee, a avea* este folosit doar prin imitaţie. Aceasta este o expresie împrumutată. *Eu am o idee* înseamnă *Eu gândesc, eu înţeleg ceva într-un anumit mod; Eu am o năzuinţă* înseamnă *Eu doresc; Am un plan* înseamnă *Eu plănuiesc etc.*" (Traducerea mea; îi sunt recunoscător domnului Noam Chomsky pentru referinţa la Du Marais.) Un secol după ce Du Marais a observat această înlocuire a verbelor cu substantive însoţite de verbul „a avea", Marx şi Engels abordează aceeaşi problemă, dar într-o manieră mai radicală, în lucrarea *Sfânta familie*. Inclusă în critica pe care o fac „criticii critice" a lui Edgar Bauer, această abordare se constituie într-un mic, dar important, eseu asupra dragostei, în care se face referire la următoarea afirmaţie a lui Bauer: „Dragostea este o zeiţă crudă care, ca toate zeităţile, doreşte să posede omul în întregime şi care nu este satisfăcută până când acesta nu i-a sacrificat nu numai sufletul, ci şi corpul său. Cultul dragostei constă în suferinţă; culmea acestui cult este sacrificiul de sine, sinuciderea" (traducerea mea, E.F.).

Marx şi Engels răspund: Bauer „transformă dragostea într-o *zeiţă*, şi încă o *zeiţă crudă*, prin transformarea *omului iubitor* sau a *iubirii faţă de om* într-un *om al iubirii*; el desparte astfel dragostea de om considerând-o ca pe o entitate de sine stătătoare" (traducerea mea). Cei doi autori se referă aici la factorul decisiv al folosirii unui substantiv în locul unui verb. Substantivul „iubire", care este doar o abstracţie pentru acţiunea de a iubi, devine detaşat de om. Omul iubitor devine un om al iubirii. Dragostea devine o zeiţă, un idol în care omul îşi proiectează iubirea; în acest proces de alienare, el încetează să mai trăiască iubirea, rămânând în contact

doar cu capacitatea sa de a iubi prin supunere faţă de zeiţa Dragostei. El a încetat să mai fie o persoană activă care simte; în schimb a devenit un adorator alienat al unui idol, ce se simte pierdut atunci când nu se mai află în contact cu acesta.

ÎNTREBUINŢAREA ACTUALĂ

În cei două sute de ani ce au trecut de la Du Marais, această tendinţă de înlocuire a verbelor cu substantive însoţite de verbul „a avea” a luat o amploare pe care chiar şi el cu greu şi-ar fi putut-o imagina. Iată un exemplu tipic, chiar dacă puţin exagerat, de limbaj actual: „Domnule doctor, *am* o problemă; *am* insomnii. Deşi *am* o casă frumoasă, copii frumoşi şi o căsnicie fericită, *am* multe griji”. Cu câteva decenii în urmă, în loc să spună „*am* o problemă”, pacientul ar fi putut spune „*sunt* îngrijorat”; în loc de „*am* insomnii”, „*nu pot* dormi”; în loc de „*am* o căsnicie fericită”, „*sunt* fericit în căsnicie”.

Stilul mai recent de vorbire indică gradul ridicat de alienare. Spunând „*am* o problemă” în loc de „*sunt* îngrijorat”, experienţa subiectivă este eliminată: *Eul* experienţei este înlocuit de *obiectul* posesiei. Mi-am transformat sentimentele în ceva ce posed: problema. Dar „problema” este o expresie abstractă ce se referă la tot felul de dificultăţi. Nu pot *avea* o problemă, deoarece aceasta nu este un lucru ce poate fi deţinut; obiectul însă mă poate deţine pe mine. Adică, *eu însumi* m-am transformat într-o problemă şi sunt posedat acum de propria mea creaţie. Acest fel de a vorbi trădează o alienare ascunsă, inconştientă.

Desigur, se poate argumenta că insomnia este un simptom fizic, ca o durere de gât sau de dinţi, şi prin urmare suntem îndreptăţiţi să spunem că cineva *are*

insomnii, aşa cum spunem că cineva *are* o durere de gât. Totuşi, există o diferenţă: durerile de gât sau de dinţi reprezintă senzaţii corporale ce pot fi mai mult sau mai puţin intense, dar care au o calitatea psihică redusă. Cineva poate *avea* o durere de gât, pentru că are gât, sau o durere de dinţi, pentru că are dinţi. Insomnia însă nu este o senzaţie corporală, ci o stare a minţii, aceea de a nu putea să adormi. Dacă eu spun că „am insomnii”, în loc să spun că „nu pot dormi”, atunci trădez dorinţa mea de a îndepărta neliniştea, agitaţia şi tensiunea care mă împiedică să adorm, şi tratez fenomenul mental *ca şi când ar fi* un simptom fizic.

Un alt exemplu: a spune „Am multă iubire să-ţi ofer” este o afirmaţie lipsită de semnificaţie. Iubirea nu este un lucru pe care cineva îl poate avea, ci un *proces*, o activitate internă care se răsfrânge asupra persoanei. Pot iubi, pot *fi* îndrăgostit, dar, atunci când iubesc, eu nu *am* nimic. De fapt, cu cât am mai puţin, cu atât pot iubi mai mult.

ORIGINEA TERMENILOR

„A avea” este o expresie pe cât de simplă, pe atât de înşelătoare. Orice fiinţă umană are ceva: un corp[4], haine, adăpost, automobil, televizor, maşină de spălat etc. A trăi fără a avea ceva este practic imposibil. De ce, atunci, a avea constituie o problemă? Totuşi, istoria lexicală a verbului „a avea” indică faptul că acest cuvânt constituie într-adevăr o problemă. Cei care cred că a avea este cea

[4] Trebuie menţionat aici, chiar şi pe scurt, că există şi o relaţie de fiinţare în raport cu corpul, care ne dă senzaţia că suntem vii, şi care poate fi exprimată atunci când spunem: „Eu sunt corpul meu” şi nu: „Eu îmi posed corpul”; toate practicile de conştientizare senzorială încearcă să atingă această experienţă existenţială a corpului.

mai firească categorie a existenţei umane ar putea afla cu surprindere că multe limbi ale lumii nu au în vocabularul lor verbul „a avea”. În limba ebraică, de exemplu, „Eu am” trebuie exprimat prin forma indirectă *yesh li* („este pentru mine”). De fapt, limbile care predomină sunt acelea care exprimă posesia mai degrabă în acest fel decât prin „eu am”. Este interesant să remarcăm că în dezvoltarea multor limbi construcţia „este pentru mine” este urmată abia mai târziu de construcţia „eu am”, dar, aşa cum a arătat Emile Benveniste, evoluţia nu se produce în direcţie inversă[5]. Acest fapt sugerează că expresia pentru *a avea* evoluează în legătură cu dezvoltarea proprietăţii private, întrucât o astfel de expresie este absentă în societăţile cu proprietăţi predominant funcţionale, adică alcătuite din bunuri de utilizare. Studiile socio-lingvistice viitoare vor trebui să demonstreze în ce măsură este valabilă această ipoteză.

Dacă *a avea* pare a fi un concept relativ simplu, *a fi* este cu mult mai complicat şi dificil. „A fi” este utilizat în feluri diferite: (1) ca verb copulativ, în construcţii precum „Eu sunt înalt”, „Eu sunt alb”, „Eu sunt sărac”, ce reprezintă semnificaţia gramaticală a identităţii (multe limbi nu au un cuvânt pentru „a fi” folosit în acest sens; limba spaniolă distinge între o calitate permanentă, exprimată prin verbul *ser*, ce ţine de esenţa subiectului, şi alte calităţi posibile, redate prin verbul *estar*, care nu ţin de esenţă); (2) ca formă pasivă a unui verb – de exemplu, „Eu sunt bătut” înseamnă că eu sunt obiectul activităţii altcuiva, şi nu subiectul activităţii mele, aşa cum se întâmplă în expresia „Eu bat”; (3) ca verb cu înţeles de a exista – aşa după cum a arătat Benveniste, „a fi”-ul existenţial este diferit de „a fi”-ul sub formă de element de legătură care afirmă identitatea: „Cele două cuvinte au

[5] Referinţele lingvistice sunt preluate după Benveniste (v. Bibliografia).

coexistat şi vor continua să coexiste, deşi sunt total diferite”.

Studiul lui Benveniste aruncă o lumină nouă asupra semnificaţiei verbului „a fi” ca verb de sine stătător şi mai puţin ca verb de legătură. „A fi”, în limbile indo-europene, este exprimat de rădăcina *es*, a cărei semnificaţie este „a avea existenţă, a se găsi în realitate”. Existenţa şi realitatea sunt definite ca „ceea ce este autentic, consistent, adevărat”. (În limba sanscrită, *sant* înseamnă „existent”, „bun în mod real”, „adevărat”; superlativul *Sattama* având înţelesul de „cel mai bun”). „A fi” în rădăcina sa etimologică este astfel mai mult decât o afirmare a identităţii între subiect şi atribut; este mai mult decat un termen *descriptiv* pentru un fenomen. El se referă la realitatea *existenţei* fiinţei sau obiectului; el le afirmă autenticitatea şi adevărul. A afirma că cineva sau ceva *este* se referă la esenţa persoanei sau a obiectului, şi nu la aparenţa acestora.

Acest studiu preliminar al semnificaţiei verbelor „a avea” şi „a fi” conduce la următoarele concluzii:

1. Prin „a fi” sau „a avea” nu mă refer la anumite calităţi distincte ale unui subiect aşa cum apar în afirmaţii precum: „Eu am o maşină”, „Eu sunt alb” sau „Eu sunt fericit”. Mă refer mai curând la două moduri fundamentale de existenţă, la două orientări diferite faţă de sine şi faţă de lume, la două tipuri diferite de structuri de caracter a căror predominanţă determină totalitatea modului în care o persoană gândeşte, simte şi acţionează.
2. În modul de existenţă bazat pe a avea relaţia mea cu lumea este centrată pe posesie, una în care vreau ca toate fiinţele şi lucrurile, inclusiv eu însumi, să devină proprietatea mea.

3. În modul de existenţă bazat pe a fi trebuie să identificăm două forme ale fiinţării. Una se află în opoziţie cu *a avea*, aşa cum este cazul afirmaţiei lui Du Marais, şi semnifică existenţa şi relaţia autentică cu această lume. Cealaltă este în opoziţie cu *aparenţa* şi se referă la adevărata natură, adevărata realitate a unei persoane sau a unui lucru, în contrast cu aparenţele înşelătoare – acest sens a fost exemplificat prin etimologia verbului „a fi” (Benveniste).

CONCEPŢIILE FILOSOFICE ASUPRA FIINŢEI

Abordarea conceptului de fiinţă este complicată suplimentar deoarece fiinţa a constituit subiectul a mii de cărţi de filosofie, iar „Ce înseamnă fiinţa?” a fost una dintre întrebările cruciale ale filosofiei occidentale. Deşi conceptul de fiinţă va fi discutat în cele ce urmează din punct de vedere antropologic şi psihologic, abordarea filosofică nu este total irelevantă pentru problemele antropologice. Deoarece chiar şi o scurtă prezentare a evoluţiei conceptului de „fiinţă” în istoria filosofiei de la presocratici până la filosofia modernă ar trece dincolo de limitele acestei cărţi, voi menţiona doar problema fundamentală, anume gândirea *procesului activităţii şi mişcării ca parte din fiinţă*. După cum a subliniat George Simmel, ideea că fiinţa implică schimbare, adică *devenire*, îi are pe cei mai mari şi mai intransigenţi reprezentanţi ai săi plasaţi la începutul şi la apogeul filosofiei occidentale: este vorba de Heraclit şi Hegel.

Teza că fiinţa este o substanţă permanentă, atemporală, imuabilă şi opusă devenirii, aşa cum a fost ea exprimată de Parmenide, Platon şi scolasticii „realişti”, are sens doar pe baza noţiunii idealiste care arată că gândul (ideea) constituie realitatea ultimă. Dacă ideea de iubire

(în sens platonician) este mai reală decât experienţa iubirii, se poate spune că iubirea ca idee este permanentă şi neschimbătoare. Dar când ne raportăm la realitatea fiinţelor umane care există, iubesc, urăsc, suferă, atunci nu mai există nicio fiinţă care să nu fie în acelaşi timp supusă devenirii şi transformării. Structurile vii pot fiinţa doar dacă sunt supuse devenirii; ele pot exista doar dacă se transformă. Schimbarea şi creşterea sunt calităţi inerente ale procesului vieţii.

Concepţia radicală asupra vieţii ca proces, şi nu ca substanţă, elaborată de Heraclit şi Hegel, se poate asemăna în lumea Orientală cu filosofia lui Buddha. În filosofia budistă nu este loc pentru nicio substanţă durabilă, cu caracter de permanenţă, fie ea un lucru sau un eu. Nimic nu este real, cu excepţia proceselor[6]. Gândirea ştiinţifică contemporană a atras după sine o renaştere a conceptelor filosofice care ţin de „gândirea procesuală", prin descoperirea şi aplicarea acesteia la ştiinţele naturale.

POSESIUNE ŞI CONSUM

Înainte de a analiza câteva exemple simple ale modurilor de existenţă bazate pe a avea şi a fi, mai trebuie să menţionăm încă o manifestare a lui a avea, şi anume aceea de *încorporare*. A încorpora un lucru, de exemplu prin acţiunea de a mânca sau a bea, este o formă arhaică de a-l poseda. La un moment dat în dezvoltarea sa, copilul mic tinde să bage în gură lucrurile pe care le doreşte.

[6] Z. Fišer, unul din cei mai remarcabili, deşi puţin cunoscuţi, filosofi cehi, a legat conceptul budist de proces cu filosofia marxistă autentică. Din păcate, lucrarea a fost publicată doar în limba cehă şi de aceea a fost inaccesibilă majorităţii cititorilor occidentali. (Eu o cunosc dintr-o traducere privată în limba engleză.)

Aceasta este modalitatea prin care copilul ia ceva în posesiune, atunci când dezvoltarea sa fizică nu îi permite să dispună de alte forme de a-şi însuşi obiectele. Găsim aceeaşi legătură între încorporare şi posesie în multe forme de canibalism. De exemplu, atunci când mănânc o fiinţă umană, dobândesc puterile acelei persoane (astfel, canibalismul poate fi privit ca echivalentul magic al luării de sclavi); atunci când mănânc inima unui om curajos, îi dobândesc curajul; atunci când mănânc un animal-totem, dobândesc substanţa divină pe care acesta o simbolizează.

Desigur, majoritatea obiectelor nu pot fi încorporate fizic (şi în măsura în care am putea face acest lucru le vom pierde din nou prin procesul de evacuare). Dar mai există şi încorporarea *simbolică* şi *magică*. Dacă eu cred că am încorporat imaginea unui zeu, a tatălui sau a unui animal, ea nici nu îmi poate fi luată şi nici nu va fi eliminată. Înghit obiectul în mod simbolic şi cred în prezenţa lui simbolică în interiorul meu. Aceasta este modalitatea prin care Freud a explicat Supraeul: suma totală a regulilor şi interdicţiilor impuse de tată. O autoritate, o instituţie, o idee, o imagine pot fi introiectate în acelaşi fel: le *am* ascunse pe veci în măruntaiele mele, ca să spunem aşa. („Introiecţia” şi „identificarea” sunt adesea folosite ca sinonime, dar este greu de spus dacă ele se referă la acelaşi proces. În orice caz, „identificarea” nu trebuie folosită în sens vag ca atunci când, de exemplu, ne referim mai degrabă la imitare sau subordonare.)

Există multe alte forme de încorporare ce nu sunt legate de nevoile psihologice şi, prin urmare, ele nu sunt limitate. Atitudinea inerentă a consumerismului este aceea de a înghiţi întreaga lume. Consumatorul este veşnicul sugar ce plânge după sticla cu lapte. Acest fapt este evident în manifestările patologice, cum ar fi alcoolismul şi

dependenţa faţă de droguri, tulburări cărora li se acordă o importanţă deosebită întrucât efectele lor interferează cu obligaţiile sociale ale persoanei în cauză. Fumatul compulsiv nu este astfel cenzurat, cu toate că este tot o formă de dependenţă, deoarece nu interferează cu funcţionarea socială a fumătorilor, ci doar probabil cu durata lor de viaţă.

Mai târziu în acest volum se va acorda o atenţie suplimentară multiplelor forme de consumerism cotidian. Aş mai putea remarca aici că, în ceea ce priveşte timpul liber, automobilele, televizorul, călătoriile şi sexul sunt principalele obiecte ale consumerismului actual. Am face bine totuşi ca, atunci când le numim activităţi de petrecere a timpului liber, să avem în vedere faptul că ele sunt mai degrabă *pasivităţi* de petrecere a timpului liber.

Rezumând, am putea spune că a consuma reprezintă o formă de a avea, probabil forma cea mai importantă din perspectiva abundentei societăţi industriale actuale. Consumul are calităţi ambigue: alină neliniştea, întrucât ceea ce ai nu-ţi poate fi luat; dar el te îndeamnă să consumi şi mai mult, pentru că ceea ce ai consumat anterior nu-ţi mai oferă satisfacţie. Consumatorii moderni se pot identifica cu ajutorul formulei: *Eu sunt = ceea ce am şi ceea ce consum*.

II

A AVEA ŞI A FI ÎN EXPERIENŢELE COTIDIENE

Deoarece societatea în care trăim urmăreşte profitul şi dobândirea de posesiuni, rareori vedem vreo dovadă a modului de existenţă bazat pe a fi. Majoritatea oamenilor consideră că a avea este cel mai firesc mod de existenţă

posibil, chiar singurul mod de viaţă acceptabil. Din această cauză este deosebit de dificil ca oamenii să înţeleagă natura modului de existenţă bazat pe a fi, precum şi faptul că modelul bazat pe a avea este doar una dintre posibilele orientări. Cu toate acestea, cele două concepţii sunt înrădăcinate în experienţa umană. Niciuna dintre ele nu trebuie, sau nu poate fi, examinată într-o manieră abstractă, pur cerebrală; ambele se reflectă în viaţa noastră de zi cu zi şi trebuie tratate în mod concret. Următoarele exemple simple privind felul în care abordările bazate pe a avea sau a fi se concretizează în viaţa cotidiană îi pot ajuta pe cititori să înţeleagă aceste moduri alternative de existenţă.

ÎNVĂŢAREA

Studenţii aflaţi în modul de existenţă bazat pe a avea vor asculta o prelegere, vor auzi cuvintele şi vor înţelege structura logică şi semnificaţia acestora. În plus, ei îşi vor da toată silinţa să îşi noteze fiecare cuvânt în caiet, pentru ca, mai târziu, să-şi poată memora notiţele şi astfel să treacă examenul. Dar conţinutul nu devine parte din propriul lor sistem de gândire, pe care să-l lărgească şi să-l îmbogăţească. Mai degrabă, aceşti studenţi transformă cuvintele pe care le aud în unităţi fixe de gândire sau în teorii complete, pe care le înmagazinează. Astfel, ei rămân străini de conţinuturile prelegerilor, devenind doar posesorii unei colecţii de afirmaţii făcute de altcineva (care fie că le-a creat el însuşi, fie le-a preluat dintr-o altă sursă).

Studenţii centraţi pe a avea au doar un singur scop: să posede ceea ce „au învăţat”, fie cu ajutorul memoriei, fie păstrându-şi cu grijă notiţele. Ei nu trebuie să producă sau să creeze nimic nou. De fapt, indivizii bazaţi pe *a avea* sunt foarte tulburaţi de gândurile sau ideile noi cu privire

la un anumit subiect, deoarece noul pune sub semnul întrebării suma fixă de informaţii pe care o deţin. Într-adevăr, pentru cel care face din posesie principala formă de raportare la lume, ideile ce nu pot fi prinse din zbor cu uşurinţă (sau scrise pe hârtie) sunt înspăimântătoare, ca orice altceva ce creşte şi se transformă, şi care astfel nu poate fi controlat.

Procesul de învăţare are o cu totul altă calitate pentru acei studenţi care interacţionează *cu* lumea pe baza modelului lui *a fi*. În primul rând, ei nu se duc la cursuri, nici măcar la prima prelegere, ca nişte *tabulae rasae*. Ei s-au gândit dinainte la problemele ce vor fi abordate în cadrul prelegerilor şi au în minte anumite întrebări şi probleme care sunt ale lor. Ei s-au preocupat de tema respectivă şi ea îi interesează. În loc să fie receptacule pasive de cuvinte şi idei, ei ascultă, *aud*, şi, cel mai important, *primesc* şi *reacţionează* într-o manieră activă, productivă. Ceea ce aud le stimulează propriile procese de gândire. Noi întrebări, noi idei, noi perspective le răsar în minte. Ascultarea lor este un proces viu. Ei ascultă cu interes, aud ceea ce spune vorbitorul, şi în mod spontan se trezesc la viaţă ca răspuns la ceea ce aud. Ei nu urmăresc doar să acumuleze o cunoaştere pe care să o ducă acasă şi să o memoreze. Fiecare student a fost afectat şi s-a transformat: după prelegere, fiecare este altfel decât înainte. Bineînţeles că acest mod de a învăţa prevalează doar atunci când prelegerea oferă suficient material stimultativ. La vorbărie goală nu se poate reacţiona, de aceea, în astfel de circumstanţe, studenţii centraţi pe *a fi* consideră că e mai bine să nu asculte, ci să se concentreze pe gândurile proprii.

Aici ar trebui făcută, cel puţin în trecere, o referire la cuvântul „interese”, care în limbajul actual a devenit palid şi uzat. Totuşi, semnificaţia sa esenţială este conţinută în

rădăcina sa: în limba latină, *inter-esse* înseamnă „a fi în [sau] între”. Acest interes activ a fost exprimat în engleza medievală prin verbul „to list” (adjectiv: *listy*; adverb: *listily*). În engleza modernă, „to list” este folosit doar în sens spaţial: „a ship lists” (n.t. *o navă se înclină*); semnificaţia originală în sens psihic apare doar la forma negativă „listless” (n.t. *neatent, nepăsător, apatic*). „To list” însemna odinioară „a te strădui în mod activ pentru ceva”, „a fi cu adevărat interesat de ceva”. Rădăcina este aceeaşi cu a cuvântului „lust” (n.t. *dorinţă, poftă trupească*), dar „to list” nu se referă la pofta care-l *mână* pe om, ci la *intereseul liber şi activ*, la *străduinţa pentru ceva*. „To list” este una din expresiile-cheie ale autorului anonim (de la jumătatea secolului al XIV-lea) al scrierii intitulate *Norul Necunoaşterii* (ediţie îngrijită de Evelyn Underhill). Faptul că limbajul a reţinut cuvântul doar în sensul său negativ este un aspect caracteristic pentru schimbarea de mentalitate a societăţii umane între secolul al XIII-lea şi secolul XX.

REMEMORAREA

Rememorarea se poate produce atât în modul de existenţă bazat pe a avea, cât şi în cel bazat pe a fi. Ceea ce contează cel mai mult în privinţa diferenţei dintre cele două forme de rememorare este *tipul* de conexiune care se realizează. În modul bazat pe a avea, conexiunea este exclusiv *mecanică*, precum atunci când legătura dintre un cuvânt şi un altul care urmează se stabileşte cu fermitate prin repetare. Dar conexiunile pot fi pur *logice*, aşa cum este cea dintre contrarii, pot fi realizate între concepte convergente sau în raport cu timpul, spaţiul şi culoarea, ori pot fi specifice unui anumit sistem de gândire.

În modul bazat pe a fi, rememorarea înseamnă amintirea *activă* a cuvintelor, ideilor, peisajelor, tablourilor, muzicii; adică se pune problema conectării unei singure informaţii cu multe altele cu care aceasta se află în legătură. Conexiunile nu sunt nici mecanice, nici pur logice, ci sunt vii. Un concept este conectat cu un altul printr-o manieră productivă de gândire (sau simţire), care intră în acţiune atunci când cineva încearcă să îşi amintească un cuvânt. Un exemplu simplu: Dacă asociez cuvântul „durere" sau „aspirină" cu expresia „durere de cap", am de-a face cu o asociere logică, convenţională. Dar dacă asociez cuvântul „stres" sau „furie" cu expresia „durere de cap", pun în legătură informaţia dată cu posibilele ei consecinţe, ce mi-au fost dezvăluite de analiza fenomenului. Acest din urmă tip de rememorare constituie în sine un act de gândire productivă. Cele mai izbitoare exemple de astfel de rememorări vii sunt „asociaţiile libere" descrise de Freud.

Persoanele care nu sunt preocupate să stocheze informaţii vor constata că pentru a funcţiona bine memoria lor are nevoie de un *interes* puternic şi imediat. De exemplu, se cunosc cazuri de indivizi care şi-au putut aminti cuvinte dintr-o limbă străină de mult uitată atunci când a fost de importanţă vitală pentru ei să facă acest lucru. Din experienţă proprie, deşi nu sunt înzestrat cu o memorie deosebită, pot afirma că mi-am putut aminti visul unei persoane pe care am analizat-o, chiar dacă acest lucru se întâmplase cu două săptămâni sau cu cinci ani înainte, atunci când am revăzut-o şi m-am concentrat asupra întregii sale personalităţi. Totuşi, cu doar cinci minute înainte, la rece ca să spunem aşa, fusesem incapabil să-mi amintesc acel vis.

Rememorarea în modul bazat pe a fi implică trezirea la viaţă a ceva ce o persoană a văzut sau a auzit în

prealabil. Putem experimenta această rememorare productivă dacă încercăm să ne reamintim chipul cuiva sau un peisaj pe care l-am văzut. În niciunul dintre cazuri nu ne vom putea aminti instantaneu; va trebui să recreăm subiectul, să-l însufleţim în mintea noastră. Acest tip de rememorare nu este întotdeauna facil; pentru a ne putea reaminti pe deplin chipul sau peisajul trebuie să-l fi privit cu suficientă concentrare. Când o astfel de rememorare este realizată, chipul ce revine în memorie este atât de viu, iar peisajul atât de clar, încât parcă s-ar afla realmente în faţa ochilor noştri.

Persoanele aflate în modul lui a avea îşi pot aminti un chip sau un peisaj la fel cum majoritatea oamenilor privesc o fotografie. Fotografia este doar un stimulent pentru ca memoria lor să identifice persoana sau peisajul, iar reacţia obişnuită pe care o stârneşte este: „Da, el e” sau „Da, am fost acolo”. Pentru mulţi oameni, fotografia devine o *amintire alienată*.

Amintirea încredinţată hârtiei este o altă formă de rememorare alienată. Notându-mi pe hârtie ceea ce vreau să-mi amintesc, sunt sigur că *posed* acea informaţie şi de aceea nu încerc să mi-o întipăresc în minte. Sunt sigur de ceea ce posed, însă, dacă-mi pierd notiţele, înseamnă că îmi pierd şi amintirile legate de acea informaţie. Capacitatea mea de rememorare m-a părăsit, deoarece banca mea de amintiri a devenit o parte exterioară mie, luând forma unor informaţii scrise.

Luând în considerare multitudinea de date pe care omul societăţii actuale trebuie să şi le amintească, stocarea informaţiei sub formă de notiţe sau cărţi devine inevitabilă. Dar tendinţa de îndepărtare de procesul de rememorare este în continuă creştere şi ameninţă să ia proporţii considerabile. Fiecare poate observa în el însuşi că obiceiul de a-şi nota diferite lucruri îi diminuează

capacitatea de a-şi reaminti. Câteva exemple în acest sens ar putea fi de folos. Un exemplu din viaţa noastră de zi cu zi se petrece în magazine. Astăzi, vânzătorul va aduna rareori în minte preţul a două sau trei produse, deoarece va folosi imediat o maşină de calcul. Un alt exemplu este furnizat de clasele de elevi. Profesorii pot observa că elevii care-şi notează cu grijă fiecare propoziţie din lecţia predată par a înţelege şi a-şi aminti mai puţin decât cei care au avut încredere în capacitatea lor de înţelegere, şi care astfel îşi pot aminti cel puţin esenţialul. De asemenea, muzicienii ştiu că cei care cântă foarte uşor după o partitură muzicală au dificultăţi atunci când încearcă să-şi amintească melodia fără partitură[7]. (Toscanini, care se ştie că avea o memorie excepţională, este un bun exemplu de muzician aflat în modul a fi.) Şi un ultim exemplu, în Mexic am observat că oamenii analfabeţi sau care scriu puţin au o memorie cu mult superioară locuitorilor alfabetizaţi din ţările industriale. Printre altele, aceasta sugerează că alfabetizarea nu este deloc binecuvântarea ce se doreşte a fi, mai ales atunci când oamenii o folosesc doar pentru a citi texte ce le subminează capacitatea de a experimenta şi de a-şi imagina.

CONVERSAŢIA

Diferenţa dintre a avea şi a fi poate fi uşor observată în două exemple de conversaţii. Să considerăm o conversaţie tipică ce survine într-o dezbatere dintre doi oameni, în care A *are* opinia X, iar B *are* opinia Y. Fiecare dintre ei se identifică cu opinia sa. Ceea ce contează pentru fiecare este să găsească argumente mai bune, adică mai rezonabile, pentru a-şi apăra opinia. Niciunul nu

[7] Această informaţie mi-a fost furnizată de către dr. Moshe Budmor.

se aşteaptă să-şi schimbe propria părere sau ca oponentul să şi-o schimbe pe a lui. Fiecare se teme să-şi schimbe părerea, tocmai pentru că ea este una dintre posesiunile sale, iar pierderea ei ar echivala cu o sărăcire. Situaţia este oarecum diferită într-o conversaţie ce nu se intenţionează a fi o dezbatere. Cine nu a avut experienţa întâlnirii cu o persoană distinsă prin poziţia, renumele sau calităţile sale reale, sau cu o persoană de la care se doreşte ceva: o slujbă bună, iubire sau admiraţie? În fiecare din aceste situaţii mulţi oameni tind a fi cel puţin uşor neliniştiţi şi adesea ei se „pregătesc" pentru o astfel de întâlnire importantă. Se gândesc la subiecte care l-ar putea interesa pe celălalt; se gândesc dinainte cum ar putea începe conversaţia; unii chiar planifică întreaga conversaţie, din punctul lor de vedere. Alţii se pot încuraja gândindu-se la ceea ce *au*: succesele trecute, personalitatea fermecătoare (sau intimidantă dacă acest rol este mai eficace), poziţia socială, relaţiile, înfăţişarea sau ţinuta. Într-un cuvânt, ei îşi cântăresc mental propria valoare şi pe baza acestei evaluări îşi prezintă marfa în conversaţia care va urma. Persoana care face acest lucru foarte bine va impresiona într-adevăr mulţi oameni, deşi impresia creată se datorează doar în parte performanţei individului şi în mai mare măsură simplităţii de gândire a majorităţii oamenilor. Însă dacă actorul nu este suficient de abil, spectacolul va fi rigid, improvizat, plictisitor şi nu va stârni un mare interes.

În contrast cu aceştia există însă şi oameni care nu pregătesc nimic dinainte şi care nu se „ambalează" în niciun fel. În schimb, ei răspund în mod spontan şi productiv; ei uită de ei înşişi, de cunoaştere şi de poziţia pe care o au. Orgoliul lor nu le stă în cale, şi tocmai din acest motiv pot răspunde plenar celeilalte persoane şi ideilor acesteia. Ei dau naştere unor idei noi, deoarece nu

se cramponează de nimic şi astfel pot produce şi oferi. În timp ce persoanele centrate pe a avea se bazează pe ceea ce *au*, persoanele aflate în modul de existenţă bazat pe a fi se sprijină pe faptul că *există*, că sunt vii şi că ceva nou se va naşte doar dacă au curajul să lase lucrurile în voia lor şi să răspundă creativ situaţiei. În conversaţie, aceste persoane sunt vii pe de-a întregul, întrucât nu se lasă înăbuşite de grija anxioasă pentru ceea ce au. Vitalitatea lor este contagioasă şi adesea îl ajută pe interlocutor să-şi depăşească egocentrismul. Astfel, conversaţia încetează să fie un schimb de mărfuri (informaţii, cunoştinţe, poziţie socială) şi devine un dialog în care nu mai contează cine are dreptate. Combatanţii încep să danseze împreună şi se despart nu cu triumf sau regret, ambele sentimente fiind sterile, ci cu bucurie. (Factorul esenţial în terapia psihanalitică este această calitate însufleţitoare a terapeutului. Nicio interpretare psihanalitică nu va avea efect dacă atmosfera terapeutică este apăsătoare, lipsită de viaţă sau plictisitoare.)

LECTURA

Ceea ce este valabil pentru conversaţie este valabil în aceeaşi măsură şi pentru lectură, care este – sau ar trebui să fie – o conversaţie între autor şi cititor. Desigur, în lectură (ca şi într-o conversaţie personală) este important *pe cine* anume citesc (sau cu cine vorbesc). A citi un roman simplu şi ieftin este o formă de reverie. Această visare nu îţi permite un răspuns productiv; textul este înghiţit ca un serial de televiziune sau ca atunci când ronţăi chipsuri privind la televizor. Dar un roman, să zicem de Balzac, poate fi citit cu o participare interioară, în mod productiv – adică în modul bazat pe a fi. Totuşi, cel mai adesea el este citit în modul bazat pe a avea. Stârnită

fiindu-le curiozitatea, cititorii vor să cunoască intriga: dacă eroul moare sau trăieşte, dacă eroina este sedusă sau rezistă; ei vor să afle răspunsurile. Romanul este un fel de preludiu care îi incită; sfârşitul fericit sau nefericit le încununează experienţa: atunci când află sfârşitul, *au* întreaga poveste, aproape la fel de reală de parcă şi-au răscolit propriile amintiri. Dar nu şi-au sporit cunoaşterea; nu au înţeles persoana din roman şi astfel nu şi-au adâncit înţelegerea naturii umane şi nici nu au învăţat nimic despre ei înşişi.

Modurile de lectură sunt aceleaşi şi în privinţa unei cărţi ce tratează o problemă de istorie sau filosofie. Felul în care cineva citeşte o astfel de carte se formează – sau se deformează – prin educaţie. Şcoala urmăreşte să dea fiecărui elev o anumită cantitate de „avuţie culturală", iar la sfârşitul perioadei şcolare ea atestă faptul că elevul şi-a *însuşit-o* cel puţin la limita inferioară. Elevii sunt învăţaţi să citească o carte pentru a putea repeta gândurile principale ale autorului. Aşa îi „cunosc" elevii pe Platon, Aristotel, Descartes, Spinoza, Leibniz, Heidegger, Sartre. Deosebirea dintre nivelele diferite de educaţie, liceu şi facultate, se află mai ales în cantitatea de avuţie culturală care este dobândită şi care corespunde în linii mari cu cantitatea de proprietate materială pe care studenţii o vor putea deţine mai târziu în viaţă. Aşa-zişii studenţi excelenţi sunt aceia care pot repeta cel mai exact ceea ce a spus fiecare filosof. Ei sunt precum un ghid bine informat dintr-un muzeu. Ceea ce ei nu învaţă este ceea ce trece dincolo de această cunoaştere de tipul proprietăţii. Ei nu învaţă să-i pună la îndoială pe filosofi, să discute cu ei; nu învaţă să fie conştienţi de contradicţiile filosofilor, de faptul că aceştia nu discută anumite probleme sau că evită anumite chestiuni; nu învaţă să distingă între ceea ce era nou şi problemele pe care autorii nu le-au tratat pentru că erau

bine cunoscute la vremea respectivă; nu învaţă să asculte pentru a fi capabili să distingă dacă autorii vorbesc doar din minte sau şi din minte, şi din inimă; nu învaţă să descopere dacă autorii sunt autentici sau falşi; şi multe alte lucruri.

Modul existenţial de a lectura ne va conduce adesea la concluzia că şi o carte mult lăudată poate fi total lipsită de valoare sau are o valoare limitată. Sau putem înţelege pe deplin o carte, uneori mai bine decât autorul, care poate a considerat că tot ce a scris e la fel de important.

EXERCITAREA AUTORITĂŢII

Un alt exemplu care ilustrează diferenţa dintre modurile de existenţă bazate pe a avea şi a fi este exerciţiul autorităţii. Aspectul fundamental este exprimat de diferenţa dintre *a avea* autoritate şi *a fi* o autoritate. Aproape orice om îşi exercită autoritatea, cel puţin în anumite momente ale vieţii sale. Cei care cresc copii trebuie, vrând-nevrând, să-şi exercite autoritatea pentru a-i proteja pe aceştia de pericole şi pentru a le da cel puţin câteva sfaturi despre cum să acţioneze în diferite situaţii. Într-o societate patriarhală, şi femeile sunt obiecte ale autorităţii pentru majoritatea bărbaţilor. Majoritatea membrilor unei societăţi organizate birocratic şi ierarhic, aşa cum este societatea noastră, exercită autoritate, cu excepţia celor care fac parte din păturile inferioare ale societăţii, care sunt doar obiecte ale autorităţii.

Înţelegerea noastră privind autoritatea din punctul de vedere al celor două moduri de existenţă depinde de recunoaşterea faptului că „autoritate” este un termen larg, cu două semnificaţii total diferite: autoritate „raţională” sau „iraţională”. Autoritatea raţională se bazează pe competenţă şi ea ajută persoana care se bazează pe ea să

crească. Autoritatea iraţională se bazează pe putere şi ea permite exploatarea persoanei supuse ei. (Am analizat această distincţie în cartea *Frica de libertate.*)

În cadrul societăţilor primitive, de vânători şi culegători, autoritatea este exercitată de persoana care este în general recunoscută ca fiind cea mai competentă pentru o astfel de sarcină. Pe ce calităţi se bazează această competenţă depinde foarte mult de împrejurările specifice, deşi e de aşteptat ca ele să includă experienţa, înţelepciunea, generozitatea, iscusinţa, „prezenţa” şi curajul. În multe astfel de triburi nu există o autoritate permanentă, ci una care apare în funcţie de situaţie. Însă există diferite autorităţi pentru diferite situaţii: războaie, practici religioase, rezolvarea conflictelor. Atunci când calităţile pe care se sprijină autoritatea dispar sau slăbesc, autoritatea ia sfârşit. O formă foarte asemănătoare de autoritate poate fi observată în multe societăţi primitive, în care competenţa este dată adesea nu de forţa fizică, ci de calităţi cum ar fi experienţa şi „înţelepciunea”. Într-un experiment foarte ingenios cu maimuţe, J.M.R. Delgado (1967) a arătat că dacă animalul dominant îşi pierde chiar şi temporar calităţile care îi confereau un ascendent, atunci autoritatea sa încetează.

Autoritatea bazată pe a fi este înrădăcinată nu numai în competenţa individului de a îndeplini anumite sarcini sociale, ci în egală măsură în esenţa personalităţii sale, care a ajuns la un înalt grad de maturizare şi integrare. Asemenea persoane radiază autoritate, de aceea nu trebuie să dea ordine, să ameninţe sau să mituiască. Dezvoltarea lor este foarte mare şi ele se impun prin ceea ce sunt – şi nu preponderent prin ceea ce fac sau spun. Astfel de autorităţi au fost marii maeştri spirituali, dar indivizi de genul acesta, însă cu un grad mai mic de perfecţiune, pot fi găsiţi pe toate treptele de instruire şi în

cele mai diverse culturi. (Problema educaţiei ţine de această discuţie. Dacă părinţii ar fi ei înşişi mai evoluaţi şi mai centraţi în propria fiinţă, opoziţia dintre educaţia autoritară şi cea permisivă abia dacă s-ar mai observa. Având nevoie de această autoritate bazată pe „a fi”, copilul reacţionează la ea cu o dorinţă vie; pe de altă parte, copilul se revoltă împotriva presiunii, a neglijenţei sau a „îndopării” exercitate de persoane care prin comportamentul lor nu demonstrează că au făcut eforturile pe care le pretind de la copilul aflat în creştere.)

Odată cu apariţia societăţilor bazate pe o ordine ierarhică mai amplă şi mai complexă decât cea a grupurilor de vânători şi culegători, autoritatea bazată pe competenţă cedează locul autorităţii bazate pe statutul social. Aceasta nu înseamnă în mod necesar că autoritatea existentă este incompetentă; nu înseamnă că a fi competent nu rămâne un element esenţial al autorităţii. Fie că avem de-a face cu o autoritate monarhică – unde loteria genelor decide calităţile şi competenţa – sau cu un delincvent lipsit de scrupule, care reuşeşte să devină o autoritate prin crimă sau perfidie, sau, aşa cum este adesea cazul în democraţiile moderne, cu autorităţi alese pe baza aspectului lor fotogenic sau al banilor pe care i-au cheltuit în campania electorală, în toate aceste cazuri este posibil să nu existe nicio legătură între competenţă şi autoritate.

Dar există probleme serioase şi în cazul autorităţii întemeiate pe competenţă: un lider poate că e competent într-un domeniu, dar este incompetent în altul – de exemplu, un ofiţer poate fi competent în conducerea războaielor, dar incompetent, în vremuri de pace; sau un lider care este onest şi curajos la începutul carierei sale îşi poate pierde aceste calităţi atunci când este sedus de putere; sau vârsta şi problemele de sănătate pot duce la o

oarecare deteriorare. În sfârşit, trebuie să avem în vedere faptul că este mult mai uşor pentru membrii unui trib mic să judece comportamentul unei autorităţi, decât pentru milioanele de oameni din sistemele noastre sociale, care-şi cunosc candidaţii doar după imaginea artificială creată de specialiştii în relaţii publice.

Oricare ar fi motivele ce duc la pierderea calităţilor pe care se fundamentează competenţa, în marile societăţi organizate ierarhic alienarea autorităţii este un fapt dovedit. Competenţa iniţială, reală sau presupusă, este transferată uniformei sau titlului de autoritate. Dacă autoritatea îşi are propria uniformă sau propriul său titlu, acest semn exterior de competenţă înlocuieşte competenţa reală şi calităţile acesteia. Regele – ca să folosim acest titlu-simbol pentru acest tip de autoritate – poate fi prost, plin de vicii, total incompetent pentru *a fi* o autoritate, şi cu toate acestea *are* autoritate. Atâta timp cât deţine titlul, se presupune că are competenţa şi calităţile necesare. Chiar dacă împăratul este gol, toţi cred că poartă nişte haine foarte frumoase.

Faptul că oamenii iau uniformele şi titlurile drept calităţi reale de competenţă nu este ceva ce se petrece de la sine. Cei care au aceste simboluri de autoritate şi cei ce beneficiază de pe urma lor trebuie să amorţească gândirea realistă a oamenilor, simţul lor critic, şi să-i facă să creadă într-o ficţiune. Oricine se gândeşte la acest lucru îşi dă seama de maşinaţiile propagandei, de metodele de distrugere a judecăţii critice, de felul în care mintea este adormită cu clişee, de modul în care oamenii sunt prostiţi pentru că devin dependenţi şi îşi pierd capacitatea de a se încrede în ceea ce văd şi în ceea ce gândesc. Aceştia nu mai văd realitatea din cauza ficţiunii în care au ajuns să creadă.

A POSEDA CUNOŞTINE ŞI A CUNOAŞTE

În sfera *cunoaşterii*, diferenţa dintre a avea şi a fi este exprimată de două formulări: „Eu posed cunoştinţe” şi „Eu ştiu”. *A poseda* cunoaştere înseamnă a lua şi a păstra cunoaşterea disponibilă (informaţia); *a şti* este ceva funcţional, ce serveşte doar ca mijloc în procesul gândirii productive.

Înţelegerea noastră referitoare la calitatea cunoaşterii în modul lui a fi poate fi sporită prin studierea afirmaţiilor unor gânditori cum au fost Buddha, profeţii evrei, Iisus, Meister Eckhart, Sigmund Freud şi Karl Marx. În viziunea lor, cunoaşterea începe cu conştientizarea faptului că simţurile noastre ne înşală, în sensul că realitatea fizică nu corespunde cu ceea ce este „într-adevăr real”, pentru că oamenii sunt pe jumătate adormiţi şi continuă să viseze fără să-şi dea seama că ceea ce ei cred că este adevărat şi foarte evident reprezintă de fapt o iluzie indusă prin forţa de sugestie a societăţii în care trăiesc. Prin urmare, cunoaşterea începe cu destrămarea iluziilor, cu *dez-*iluzionarea (*Ent-täuschung*). Cunoaşterea înseamnă să străpungi ceea ce este la suprafaţă pentru a ajunge la rădăcini, adică la cauze; cunoaşterea înseamnă să „vezi” realitatea goală-goluţă. Cunoaşterea nu înseamnă să fii în posesia adevărului; ea înseamnă să treci de ceea ce este la suprafaţă şi să te străduieşti în mod critic şi activ să te apropii din ce în ce mai mult de adevăr.

Această putere creativă de pătrundere este exprimată de cuvântul ebraic *yada*, care înseamnă a cunoaşte, dar şi a iubi, în sensul penetrării sexuale. Buddha, Cel Treaz, le spune oamenilor să se trezească şi să se elibereze de iluzia că pofta de bunuri duce la fericire. Profeţii evrei îi învaţă pe oameni să se trezească şi să cunoască faptul că idolii nu reprezintă nimic altceva decât obiecte create de

mâinile lor, deci iluzii. Iisus spune: „Adevărul vă va face liberi!” Meister Eckhart a exprimat acest concept al cunoaşterii de multe ori; de exemplu, când vorbeşte de Dumnezeu, el spune: „Cunoaşterea, în schimb, nu adaugă niciun gând. Ea separă mai departe, se desprinde, aleargă înainte atingându-l pe Dumnezeu descoperit şi-l cuprinde doar pe El în fiinţa lui” (*Cetăţuia din suflet*, p. 131). („Descoperit” sau „dezgolit” sunt expresiile favorite ale lui Meister Eckhart şi ale autorului anonim al cărţii *Norul Necunoaşterii*.) În opinia lui Marx, omul trebuie să distrugă iluziile pentru a crea condiţiile ce vor face ca acestea să nu mai fie necesare. Conceptul lui Freud despre autocunoaştere se bazează pe ideea distrugerii iluziilor („raţionalizărilor”) cu scopul de a deveni conştienţi de realitatea inconştientă. (Freud, ultimul gânditor iluminist, poate fi considerat un gânditor revoluţionar numai în termenii filosofiei iluministe din secolul al XVIII-lea, nu şi în termenii secolului XX.)

Toţi aceşti gânditori au fost preocupaţi de mântuirea omului; ei au exprimat critici la adresa modelelor de gândire social acceptate. Pentru ei, scopul cunoaşterii nu este siguranţa cu privire la un „adevăr absolut”, ceva cu care să te simţi protejat, ci *procesul de emancipare a raţiunii umane*. Ignoranţa, pentru cel care cunoaşte, este la fel de bună ca şi cunoaşterea, întrucât ambele sunt părţi ale procesului de cunoaştere, deşi o astfel de ignoranţă este diferită de a celui care nu gândeşte. Cunoaşterea optimă în modul bazat pe a fi înseamnă o *cunoaştere mai profundă*. În modul a avea înseamnă a poseda *mai multă cunoaştere*.

Sistemul nostru educaţional încearcă în general să-i înveţe pe elevi să-şi însuşească cunoaşterea ca pe o posesiune, proporţională în linii mari cu averea sau prestigiul social pe care le pot avea mai târziu în viaţă.

Minimumul pe care aceştia îl primesc este cantitatea de care vor avea nevoie pentru a funcţiona adecvat la locul lor de muncă. În plus, li se dă şi un „pachet de cunoştinţe de lux”, pentru a le spori sentimentul valorii personale; mărimea acestui pachet corespunde prestigiului social pe care persoana se presupune că îl va avea. Şcolile sunt fabricile în care se produc aceste pachete de cunoaştere – deşi de obicei ele pretind că urmăresc să îl aducă pe elev în contact cu cele mai mari realizări ale minţii umane. Multe facultăţi sunt foarte abile în hrănirea acestor iluzii. Ele oferă un amalgam de cunoştinţe, de la gândirea şi arta indiană la existenţialism şi suprarealism, din care elevii ciugulesc câte ceva; dar în numele spontaneităţii şi libertăţii aceştia nu sunt îndemnaţi să se concentreze pe o anumită problemă sau să termine de citit o carte. (Critica radicală făcută de Ivan Illich sistemului şcolar aduce în atenţie multe dintre deficienţele acestuia.)

CREDINŢA

În sens religios, politic sau personal conceptul de credinţă poate avea două înţelesuri total diferite, în funcţie de modul de existenţă în care-l folosim.

În modul bazat pe a avea, credinţa se referă la faptul că avem un răspuns pentru care nu avem nicio dovadă raţională. Acest răspuns constă din formulări create de alţii, pe care le acceptăm deoarece ne supunem lor – de obicei unei birocraţii. El transmite un element de siguranţă, ca urmare a puterii reale (sau imaginare) a sistemului birocratic. El este biletul de intrare pentru a ne alătura unui grup de oameni. El ne eliberează de sarcina dificilă de a gândi pentru noi înşine şi de a lua decizii. Astfel devenim unul dintre *beati possidentes*, fericiţii deţinători ai dreptei credinţe. În modul bazat pe a avea,

credinţa dă siguranţă; ea pretinde să ofere cunoaşterea ultimă, de nezdruncinat, care pare credibilă, deoarece şi puterea celor care promulgă şi protejează credinţa par de nezdruncinat. Într-adevăr, cine nu ar alege siguranţa, dacă tot ceea ce ţi se cere este să-ţi abandonezi independenţa?

Dumnezeu, care la origini este un simbol al celor mai înalte valori pe care le putem experimenta în interiorul nostru, devine în modul bazat pe a avea un idol. În concepţia profeţilor, un idol este un *obiect* pe care noi înşine îl confecţionăm şi în care ne proiectăm puterile, slăbindu-ne astfel fiinţa. Apoi ne supunem creaţiei noastre şi prin această supunere suntem în contact cu noi înşine, dar într-o formă alienată. Cu toate că *am* un idol, pentru că el reprezintă un obiect, supunându-mă acestuia, şi el mă posedă pe *mine*. Odată ce Dumnezeu a devenit un idol, calităţile Sale au tot atât de puţin de-a face cu experienţa mea personală ca şi doctrinele politice alienate. Idolul poate fi venerat ca Dumnezeul Milei, dar totuşi orice cruzime poate fi comisă în numele său, aşa după cum credinţa alienată în solidaritatea umană poate să tolereze comiterea celor mai inumane acte. În modul a avea, credinţa este o cârjă pentru cei ce vor să fie siguri, pentru cei ce vor un răspuns în privinţa vieţii fără a îndrăzni să-l caute ei înşişi.

În modul de existenţă bazat pe a fi, credinţa este un fenomen total diferit. Am putea oare trăi fără credinţă? Ar fi posibil ca sugarul să nu aibă încredere în sânul mamei? Ar fi posibil să nu avem încredere în alte fiinţe, în cei pe care-i iubim şi în noi înşine? Am putea trăi fără credinţa în validitatea normelor vieţii noastre? Într-adevăr, fără credinţă devenim sterili, lipsiţi de speranţă, înspăimântaţi până în străfundurile fiinţei noastre.

Când suntem centraţi în a fi, credinţa nu reprezintă în primul rând o încredere în faptul că anumite idei sunt

adevărate (deşi nu este exclus acest lucru), ci o orientare interioară, o *atitudine*. Ar fi mai bine să spunem că cineva *există* întru credinţă, şi nu că *are* credinţă. (Distincţia teologică dintre credinţa care „e crezută" [*fides quae creditur*] şi credinţa „prin care credem" [*fides qua creditur*] reflectă distincţia similară dintre *conţinutul* credinţei şi *actul* credinţei.) Cineva poate să creadă în sine şi în alţii, persoana religioasă poate să creadă în Dumnezeu. Dumnezeul din Vechiul Testament este, înainte de toate, o negaţie a idolilor, a dumnezeilor pe care cineva îi poate avea. Deşi conceput prin analogie cu un rege oriental, conceptul de Dumnezeu trece dincolo de sine însuşi încă de la început. Dumnezeu nu trebuie să poarte un nume; nicio imagine nu trebuie făcută după chipul Lui.

Mai târziu, odată cu dezvoltarea iudaismului şi creştinismului, se încearcă renunţarea completă la idolatrizarea lui Dumnezeu, sau mai degrabă se acţionează pentru prevenirea pericolului de idolatrizare prin postularea faptului că nici măcar calităţile Sale nu pot fi enunţate. Sau, în mod mai radical, în misticismul creştin – de la Dionisie Aeropagitul până la necunoscutul autor al *Norului Necunoaşterii* şi Meister Eckhart – conceptul de Dumnezeu tinde să fie acela de Unul, „Dumnezeirea" („Nimicul"), alăturându-se astfel ideilor exprimate în Vede sau în gândirea neoplatoniciană. Această credinţă în Dumnezeu este confirmată de experienţa lăuntrică a calităţilor divine; ea este un proces continuu, activ, de creare de sine sau, cum a spus Meister Eckhart, experienţa eternă a naşterii lui Christos în noi înşine.

Credinţa mea în mine însumi, în altcineva, în omenire, în capacitatea noastră de a deveni pe deplin umani implică şi siguranţă (certitudine), dar o siguranţă bazată pe propria mea experienţă, şi nu pe supunerea mea în faţa unei autorităţi care dictează o anumită credinţă. Este o

siguranţă a unui adevăr ce nu poate fi demonstrat prin dovezi raţionale convingătoare, dar un adevăr de care sunt sigur, bazat pe dovezile experienţei mele subiective. (Cuvântul ebraic pentru credinţă este *emunah*, „certitudine”; *amen* înseamnă „cu certitudine”.)

Chiar dacă sunt sigur de integritatea unui om, nu o voi putea demonstra niciodată; strict vorbind, dacă integritatea sa rămâne nepătată până în clipa morţii sale, nici măcar acest fapt nu exclude punctul de vedere pozitivist potrivit căruia el ar fi putut-o întina dacă ar mai fi trăit. Siguranţa mea se sprijină pe cunoaşterea profundă a celuilalt şi pe propria mea experienţă de iubire şi integritate. Acest tip de cunoaştere este posibil doar în măsura în care mă pot descotorosi de propriul orgoliu (propriul „eu”) şi-l pot privi pe celălalt *aşa cum este el*, pot recunoaşte structura de forţe din interiorul său, îl pot vedea în individualitatea sa şi în acelaşi timp în umanitatea sa universală. Atunci ştiu ce poate face, ce nu poate face şi ce nu va face. Desigur, prin aceasta nu vreau să sugerez că aş putea prezice comportamentul său în viitor, ci doar liniile generale de comportament ce sunt înrădăcinate în trăsăturile sale fundamentale de caracter, cum sunt integritatea, responsabilitatea etc. (vezi capitolul „Credinţa ca trăsătură de caracter” din lucrarea *Omul pentru el însuşi*).

Această credinţă se bazează pe fapte; aşadar, este raţională. Dar faptele nu pot fi recunoscute sau „probate” prin metodele psihologiei convenţionale, pozitiviste; eu, persoana vie, sunt singurul instrument ce le poate „înregistra”.

IUBIREA

Iubirea are şi ea două semnificaţii, în funcţie de modul de existenţă dinspre care vorbim. Putem *avea* iubire pentru cineva? Dacă am putea, iubirea ar trebui să fie un lucru, o substanţă pe care o poţi avea, deţine, poseda. Adevărul este că nu există niciun lucru numit „iubire”. „Iubirea” este o abstracţie, poate o zeiţă sau o fiinţă exotică, deşi nimeni nu a văzut-o. În realitate există doar *actul iubirii*. A iubi este o activitate rodnică. Ea implică să ţii la cineva sau ceva, să cunoşti, să răspunzi, să afirmi, să te bucuri, fie că e vorba despre o persoană, un copac, un tablou, o idee. Ea înseamnă să aduci la viaţă, să sporeşti vitalitatea acelei persoane sau acelui lucru. Este un proces ce creşte şi se reînnoieşte pe sine.

Când iubirea este experimentată în modul bazat pe a avea, ea implică limitarea, întemniţarea sau controlarea obiectului pe care cineva îl „iubeşte”. Este un proces ce strangulează, sufocă şi ucide, care nu poate da viaţă. Ceea ce oamenii *numesc* iubire este mai degrabă o folosire greşită a cuvântului, care ascunde realitatea faptului că nu iubesc. Felul în care mulţi părinţi îşi iubesc copiii rămâne încă o problemă deschisă. Lloyd de Mause a arătat că în ultimele două milenii de istorie occidentală au fost semnalate numeroase abuzuri împotriva copiilor, tortură fizică şi psihică, neglijenţă, posesivitate exagerată şi sadism, atât de şocante încât ar trebui să credem că părinţii iubitori constituie mai degrabă o excepţie decât o regulă.

Acelaşi lucru poate fi spus şi despre căsătorii. Indiferent dacă o căsătorie se bazează pe dragoste sau pe convenienţe sociale şi tradiţii, aşa cum era cazul căsătoriilor tradiţionale din trecut, cuplurile care într-adevăr se iubesc par a fi o excepţie. Ceea ce se constituie

din convenienţă socială, tradiţie, interes economic reciproc, interes comun faţă de copii, dependenţă reciprocă sau ură ori teamă reciprocă este experimentat în mod conştient ca „iubire” – până în momentul în care partenerii recunosc că nu se iubesc unul pe altul şi că de fapt nu s-au iubit niciodată. Astăzi poate fi remarcat un oarecare progres în acest sens: oamenii au devenit mai realişti şi mai cumpătaţi; mulţi nu mai cred că a te simţi atras din punct de vedere sexual de cineva înseamnă a iubi acea persoană, sau că o relaţie prietenoasă, dar distantă, constituie o manifestare de iubire. Această nouă perspectivă a dus la o mai mare onestitate – dar şi la schimbarea mai frecventă a partenerilor. Cu toate acestea, ea nu a dus în mod necesar la o mai mare frecvenţă a relaţiilor de iubire, aşa că noii parteneri se iubesc la fel de puţin ca şi cei vechi.

Schimbarea de la „a cădea pradă iubirii” (*to fall in love*) la iluzia de „a avea” iubire poate fi adesea observată în detaliile concrete din istoria cuplurilor care „au căzut pradă iubirii”. (În *Arta de a iubi* am arătat că verbul „a cădea” [n.t. *to fall*] din expresia „a cădea pradă iubirii” constituie o contradicţie în el însuşi. Atâta vreme cât iubirea este o activitate productivă, nu poţi decât să *dăruieşti* iubire sau să *trăieşti* din iubire; nu poţi „cădea” pradă iubirii, deoarece căderea denotă pasivitate.)

Atunci când persoanele îşi fac curte, niciuna nu este sigură de cealaltă, dar fiecare încearcă să facă o cucerire. Ambele sunt pline de viaţă, atractive, interesante, chiar frumoase, întrucât vitalitatea înfrumuseţează întotdeauna chipul. Niciuna însă nu o *posedă* încă pe cealaltă; de aceea, energia fiecăreia se dirijează spre *a fi*, adică spre a da şi spre a încuraja. Odată ce survine căsătoria, situaţia se schimbă adesea în mod fundamental. Contractul de căsătorie îi dă fiecărui partener posesia exclusivă asupra

corpului, sentimentelor şi atenţiei celuilalt. Nu mai trebuie făcută nicio cucerire, deoarece iubirea a devenit un *obiect al posesiei*, o proprietate. Cei doi încetează să mai facă efortul de a fi iubitori şi de a produce iubire, de aceea încep să se plictisească, iar frumuseţea lor dispare. Sunt dezamăgiţi şi nedumeriţi. Oare nu mai sunt aceleaşi persoane? Au făcut o greşeală la început? Şi astfel, fiecare caută de obicei cauza schimbării în persoana celuilalt şi se simte înşelat. Ceea ce nu pot vedea însă este faptul că nu mai sunt aceleaşi persoane care erau atunci când s-au îndrăgostit; că eroarea că cineva poate *avea* dragoste i-a făcut să înceteze să se iubească. Acum, în loc să se iubească reciproc, fac aranjamente pentru a poseda împreună ceea ce au: bani, poziţie socială, o casă, copii. Astfel, în unele cazuri, căsătoria din iubire se transformă într-o proprietate bazată pe prietenie, o corporaţie în cadrul căreia cele două euri devin unul singur: „familia”.

Când un cuplu nu-şi poate reînnoi sentimentele anterioare de iubire, cele două persoane pot avea iluzia că un alt partener le va putea satisface năzuinţele. Fiecare simte că tot ceea ce-şi doreşte este iubirea. Dar iubirea nu este o expresie a fiinţei lor; este o zeiţă căreia vor să i se supună. Astfel, eşuează în dragoste, deoarece „dragostea este copilul libertăţii” (aşa cum spune un vechi cântec franţuzesc), iar cel ce o venerează pe zeiţa dragostei va deveni în cele din urmă atât de pasiv încât se va plictisi şi va pierde tot ce i-a rămas din atractivitatea sa de odinioară.

Această descriere nu doreşte să insinueze că mariajul nu este cea mai bună soluţie pentru doi oameni care se iubesc unul pe altul. Dificultatea nu rezidă în căsătorie, ci în posesivitate, în structura existenţială a ambilor parteneri şi, în ultimă instanţă, în structura societăţii. Susţinătorii formelor moderne de convieţuire bazate pe

căsătoriile de grup, pe schimbarea partenerilor, pe sexul în grup etc., încearcă, după cum văd, doar să evite problema dificultăţii de a iubi; ei încearcă să vindece plictiseala folosind stimuli suplimentari şi mai mulţi „iubiţi”, în loc să promoveze iubirea pentru o singură persoană. (A se vedea distincţia dintre stimulii „activatori” şi „pasivizanţi” din capitolul 10 al cărţii *Anatomia distructivităţii umane.*)

III

A AVEA ŞI A FI ÎN VECHIUL ŞI NOUL TESTAMENT ŞI ÎN SCRIERILE LUI MEISTER ECKHART

VECHIUL TESTAMENT

Una din temele principale ale Vechiului Testament este: lăsaţi ceea ce aveţi; eliberaţi-vă de lanţuri; *fiţi voi înşivă*! Istoria triburilor evreieşti începe cu porunca dată primului erou evreu, *Avraam*, de a renunţa la ţara sa şi la neamul său: „Ieşi din pământul tău, şi din neamul tău şi din casa tatălui tău şi vino în pământul pe care ţi-l voi arăta Eu” (Facerea 12:1)[8]. Avraam trebuie să lase în urmă tot ceea ce are – ţara şi familia – şi să se ducă în necunoscut. Totuşi, descendenţii săi se vor stabili într-un ţinut nou, unde va lua naştere un nou popor. Acest proces va duce la o sclavie şi mai severă. Tocmai pentru faptul că se îmbogăţesc şi ajung puternici în Egipt vor ajunge sclavi; ei pierd viziunea Dumnezeului unic, a Dumnezeului

[8] Citatele sunt preluate după *Biblia Ortodoxă*, Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune a B.O.R., 1994. (*n. red.*)

strămoşilor lor, şi încep să venereze idoli, zeii celor bogaţi, care vor deveni mai apoi stăpânii lor.

Al doilea erou este *Moise*. El este însărcinat de Dumnezeu să elibereze poporul său, să-l scoată din ţara care i-a devenit patrie (chiar dacă în cele din urmă o patrie pentru sclavi) şi să-l ducă în deşert pentru a-l „face sărbătoare”. Fără tragere de inimă şi cu o neagră presimţire, evreii şi-au urmat liderul, pe Moise, în deşert.

În această eliberare, deşertul este simbolul-cheie. Deşertul nu este o patrie: el nu are cetăţi; nu are bogăţii; este un loc pentru nomazii care posedă doar strictul necesar pentru nevoile proprii, iar aceste nevoi sunt reprezentate de cele necesare traiului, nu de posesiuni. Istoriceşte vorbind, tradiţiile nomade sunt întreţesute în relatările Ieşirii, şi poate tocmai aceste tradiţii au determinat tendinţa de respingere a oricărei proprietăţi nefuncţionale şi alegerea vieţii în deşert ca un stadiu de pregătire pentru viaţa în libertate. Dar aceşti factori istorici doar accentuează semnificaţia deşertului ca simbol al descătuşării, al vieţii lipsite de posesii. Unele dintre simbolurile importante ale sărbătorilor evreieşti îşi au originea în legătura cu deşertul. *Pâinea nedospită* este pâinea celor ce sunt gata de drum; este pâinea celor rătăcitori. *Suka* („tabernacolul”) este casa călătorilor: echivalentul cortului, uşor de instalat şi uşor de strâns. Aşa cum se spune în Talmud, este „locuinţa vremelnică”, şi nu „locuinţa stabilă” pe care omul o are în posesie.

Evreii tânjesc după viaţa tihnită din Egipt; după casa stabilă, după hrana sărăcăcioasă, dar sigură; după idolii vizibili. Ei se tem de nesiguranţa traiului fără posesiuni din deşert. Ei spun: „Mai bine muream bătuţi de Domnul în pământul Egiptului, când şedeam împrejurul căldărilor de carne şi mâncam pâine de ne săturam! Dar voi ne-aţi adus în pustia aceasta, ca toată obştea aceasta să moară de

foame” (Ieşirea, 16:3). Dumnezeu, ca în întreaga poveste a eliberării, răspunde la fragilitatea morală a oamenilor. El promite să îi hrănească: dimineaţa, cu „pâine”, seara, cu prepeliţă. Dar adaugă două porunci importante: fiecare să adune după necesităţi. „Şi aşa au făcut fiii lui Israel. Au adunat unii mai mult, alţii mai puţin. Dar măsurând cu omerul, nici celui ce adunase mult n-a prisosit, nici celui ce adunase puţin n-a lipsit; ci fiecare, cât era de ajuns la cei ce erau cu sine, atât a adunat” (Ieşirea, 16:17-18).

Pentru prima dată, se formulează aici un principiu pe care Marx l-a făcut celebru: fiecăruia după necesităţi. Dreptul la hrană a fost stabilit fără rezerve. Dumnezeu este aici mama care-şi hrăneşte copiii, iar aceştia nu trebuie să facă nimic pentru a-şi dobândi dreptul de a fi hrăniţi. A doua poruncă este aceea împotriva avariţiei, lăcomiei şi posesivităţii. Poporului lui Israel i s-a poruncit să nu lase nimic până a doua zi dimineaţă. „Dar ei n-au ascultat pe Moise, şi unii au lăsat din aceasta pe a doua zi; dar a făcut viermi şi s-a stricat. Şi s-a mâniat pe ei Moise. Fiecare aduna mană dimineaţa cât îi trebuia pentru mâncat în ziua aceea, căci, dacă se înfierbântă soarele, ceea ce rămânea se topea” (Ieşirea, 16:20-21).

În legătură cu strângerea hranei este introdus şi conceptul de respectare a Sabatului. Moise le spune evreilor ca în zilele de vineri să adune de două ori mai mult ca de obicei: „Şase zile să adunaţi, iar ziua a şaptea este zi de odihnă (*sabbath*) şi nu veţi afla din ea în această zi” (Ieşirea 16:26).

Sabatul este conceptul biblic cel mai important; la fel de important va fi şi mai târziu în iudaism. Este singura cerinţă strict religioasă dintre Cele Zece Porunci: asupra respectării ei insistă şi profeţii ce condamnă ritualurile; a fost porunca respectată cu cea mai mare stricteţe pe durata celor 2 000 de ani de viaţă în Diaspora, deşi uneori

respectarea ei a fost extrem de dificilă. Cu greu ne putem îndoi că Sabatul a fost fântâna vieţii pentru evreii care, împrăştiaţi, neputincioşi şi adesea dispreţuiţi şi persecutaţi, şi-au reînnoit mândria şi demnitatea sărbătorind Sabatul, aşa cum o fac regii. Este oare Sabatul doar o zi de odihnă în sensul pământesc de a-i elibera pe oameni, cel puţin pentru o zi, de povara muncii lor? Cu siguranţă că este şi asta, ceea ce îi dă dreptul de a fi considerată una din marile inovaţii ale evoluţiei umane. Totuşi, dacă asta ar fi tot, Sabatul cu greu ar fi putut juca rolul important pe care tocmai l-am descris.

Pentru a înţelege acest rol trebuie să pătrundem în miezul instituţiei Sabatului. Aici nu este vorba de odihnă *per se*, în sensul de a nu face niciun efort fizic sau mental. Este vorba de odihnă în sensul restabilirii completei armonii între fiinţele umane, precum şi între acestea şi natură. Nimic nu trebuie distrus şi nimic nu trebuie construit: Sabatul este un armistiţiu în bătălia omului cu lumea întreagă. Nici schimbările sociale nu se pot petrece. Chiar şi smulgerea unui fir de iarbă este considerată o tulburare a acestei armonii, ca şi aprinderea unui chibrit. Din acest motiv este interzis să cari vreun obiect pe stradă (chiar dacă nu este mai greu decât o batistă), deşi în grădina ta ai voie să cari greutăţi mari. Ideea este aceea că nu efortul de a căra obiectul este interzis, ci transferul oricărui obiect din bucata cuiva de teren în a altuia, deoarece un astfel de transfer constituia pe vremuri un transfer de proprietate. În timpul Sabatului, omul trăieşte de parcă nu ar *avea* nimic, nu urmăreşte niciun scop decât pe acela de *a fi*, adică îşi exercită puterile fundamentale: se roagă, studiază, se hrăneşte, bea, cântă, face dragoste.

Sabatul este o zi a bucuriei, deoarece omul devine pe deplin el însuşi. Acesta este motivul pentru care Talmudul numeşte Sabatul anticiparea Timpului Mesianic, iar Timpul

Mesianic îl numeşte Sabatul fără sfârşit: ziua în care posesiunile şi banii, dar şi jelirea şi tristeţea devin tabu; o zi în care timpul este învins, iar fiinţa pură guvernează. Duminica modernă este o zi de distracţie, consum şi îndepărtare de propria fiinţă. Ne putem întreba dacă nu a venit vremea să restabilim Sabatul ca zi universală a păcii şi armoniei, ca zi umană ce prefigurează un viitor uman.

Viziunea Timpului Mesianic este o altă contribuţie specifică pe care evreii au adus-o la cultura universală, una identică în esenţă cu ziua Sabatului. Această viziune, ca de altfel şi Sabatul, a fost speranţa ce i-a susţinut pe evrei, la care ei nu au renunţat niciodată, chiar dacă au fost amarnic dezamăgiţi de venirea unor falşi mesia, începând cu Bar Kokhba din secolul al II-lea şi terminând cu cei din zilele noastre. Ca şi Sabatul, această viziune s-a născut într-o perioadă istorică în care posesiunile par a-şi fi pierdut semnificaţia, teama şi războiul vor fi fost îndepărtate, iar exprimarea potenţelor fundamentale va fi devenit scopul vieţii[9].

Istoria Ieşirii conduce la un sfârşit tragic. Evreii nu pot suporta să trăiască fără să *aibă*. Deşi pot trăi fără o locuinţă stabilă şi fără hrană, cu excepţia celei pe care le-o dă zilnic Dumnezeu, ei nu pot trăi fără un „conducător” vizibil, prezent.

Astfel, când Moise pleacă pe munte, evreii disperaţi îi cer lui Aaron să le confecţioneze o manifestare vizibilă a ceva ce poate fi adorat: Viţelul de Aur. Aici, s-ar putea spune că plătesc pentru eroarea lui Dumnezeu de a nu le permite să ia cu ei aur şi bijuterii atunci când au plecat din Egipt. Dar cu aurul pe care l-au luat în interiorul lor nu e de mirare că râvneau la bogăţie; iar în clipa disperării,

[9] Am analizat conceptul Timpului Mesianic în lucrarea *You Shall Be as Gods*. Sabatul este analizat şi în această carte apărută anterior, dar şi în capitolul „Sabbath Ritual” din lucrarea *The Forgotten Language*.

structura posesivă a existenţei lor s-a reafirmat. Aaron le face un viţel din aur, iar oamenii spun: „Iată, dumnezeul tău, care te-a scos din ţara Egiptului” (Ieşirea, 32:4).

O întreagă generaţie murise şi nici măcar Moise nu primise permisiunea de a intra într-un ţinut nou. Dar reprezentanţii noii generaţii erau tot atât de puţin capabili să se elibereze de lanţuri şi să trăiască liberi, pe cât fuseseră şi părinţii lor. Au cucerit noi teritorii, şi-au exterminat duşmanii, s-au stabilit pe pământul lor şi şi-au venerat idolii. Şi-au transformat viaţa democratică tribală într-un despotism oriental – mic, într-adevăr, dar nu mai puţin dornic de a imita marile puteri ale vremii. Revoluţia eşuase; singura realizare, dacă se poate vorbi de aşa ceva, era aceea că acum evreii erau stăpâni, şi nu sclavi. Astăzi, poate nici nu ne-am fi amintit de ei, decât în forma unei note de subsol dintr-o carte de istorie a Orientului Apropiat, dacă noul mesaj nu şi-ar fi găsit expresia prin gânditorii şi vizionarii revoluţionari, care nu au fost viciaţi, aşa cum a fost Moise, de povara conducerii, şi mai ales de necesitatea de a utiliza metode dictatoriale (de exemplu, distrugerea deplină a rebelilor conduşi de Core).

Aceşti gânditori revoluţionari, profeţii evrei, au reînnoit viziunea libertăţii umane – a descătuşării de obiecte – şi protestul legat de supunerea faţă de idoli – ce nu sunt decât creaţii ale omului. Ei au fost intransigenţi şi au prezis că oamenii vor fi expulzaţi şi din acel ţinut dacă vor deveni fixaţi în mod incestuos în acesta şi dacă nu vor fi capabili să trăiască acolo în mod liber – adică dacă nu-l vor putea iubi fără să se confunde cu el. Pentru profeţi, izgonirea din acele ţinuturi reprezenta o tragedie, dar ea era singura modalitate de eliberare finală; noul deşert urma să dureze nu doar pentru o singură generaţie, ci pentru mai multe. Chiar şi când predicau noul deşert, profeţii întăreau credinţa evreilor, şi în cele din urmă a

întregii rase umane, în viziunea mesianică ce promitea pacea şi abundenţa fără expulzarea sau exterminarea vechilor locuitori ai ţinutului.

Adevăraţii urmaşi ai profeţilor evrei au fost marii învăţaţi, rabinii, şi mai cu seamă fondatorul Diasporei: Rabinul Yohanan ben Zakkai. Când conducătorii războiului împotriva romanilor (anul 70 d.Hr.) au decis că era mai bine pentru toţi să moară decât să fie învinşi şi să-şi piardă ţara, Rabi Zakkai „a trădat”. El a părăsit pe furiş Ierusalimul, s-a predat generalului roman şi a cerut permisiunea să fondeze o academie evreiască. Acesta a fost începutul unei bogate tradiţii evreieşti şi, în acelaşi timp, al pierderii a tot ceea ce *avuseseră* anterior: statul, templul, birocraţia bisericească şi militară, animalele de sacrificiu şi ritualurile. Au pierdut totul şi nu le-a mai rămas nimic, cu excepţia idealului de a fi: a şti, a învăţa şi a spera în venirea lui Mesia.

NOUL TESTAMENT

Noul Testament continuă protestul Vechiului Testament faţă de structura existenţei bazate pe faptul de a avea. Protestul său este chiar mai radical decât cele anterioare. Vechiul Testament nu era produsul unei clase sărace şi asuprite, ci el era opera posesorilor nomazi de oi şi a ţăranilor independenţi. Un mileniu mai târziu, fariseii, învăţaţii care au creat Talmudul, reprezentau clasa de mijloc a societăţii, alcătuită din oameni diferiţi, de la cei mai săraci până la cei foarte bine înstăriţi. Ambele grupuri erau îmbibate cu spiritul dreptăţii sociale, al protecţiei celor săraci şi al necesităţii sprijinirii celor neputincioşi, aşa cum erau văduvele şi minorităţile naţionale (*gerim*). Dar pe ansamblu, ei nu condamnau bogăţia ca fiind rea sau

incompatibilă cu principiul lui „a fi” (vezi cartea lui Louis Finkelstein *The Pharisees*).

Primii creştini însă erau un grup de oameni săraci şi dispreţuiţi de societate, ce făceau parte din rândul proscrişilor şi al celor asupriţi, care, ca şi unii din profeţii Vechiului Testament, îi criticau pe cei bogaţi şi puternici şi denunţau fără niciun compromis bogăţia şi puterea, fie ea religioasă sau laică, considerându-le a fi răul suprem (vezi cartea mea *The Dogma of Christ*). Într-adevăr, aşa cum a spus Max Weber, Predica de pe Munte a fost discursul unei mari rebeliuni a sclavilor. Starea de spirit a primilor creştini era una de deplină solidaritate umană, exprimată câteodată de ideea împărţirii spontane a bunurilor materiale între toţi membrii comunităţii (A.F. Utz analizează proprietatea comună a primilor creştini şi dă exemple mai vechi din Grecia, despre care se pare că Luca ştia).

Acest spirit revoluţionar al creştinismului timpuriu apare cu o mare claritate în părţile cele mai vechi ale Evangheliilor, aşa cum erau ele cunoscute comunităţilor ce nu se separaseră încă de iudaism. (Aceste părţi mai vechi, ce pot fi reconstituite de către specialiştii în istoria Noului Testament după sursa comună a lui Matei şi Luca, sunt numite „Q” [Q de la cuvântul german *Quelle*, însemnând „sursă”]. Lucrarea fundamentală în domeniu este cea a lui Siegfried Schultz, care în ceea ce priveşte „sursa” face diferenţa între o tradiţie mai veche şi una mai nouă ale acestor Q[10].)

În toate aceste versete, postulatul central este acela că oamenii trebuie să se elibereze de lăcomie şi de dorinţa de a poseda; trebuie să se detaşeze complet de structurile bazate pe a avea şi în schimb trebuie să-şi însuşească

[10] Îi sunt îndatorat lui Rainer Funk pentru informaţiile detaliate privind acest subiect şi pentru sugestiile sale pertinente.

toate normele etice pozitive care sunt înrădăcinate în etica lui „a fi”, a împărtăşi şi a fi solidar. Această poziţie etică fundamentală se aplică atât relaţiilor cu alţii, cât şi relaţiilor cu lucrurile. Renunţarea radicală la drepturile proprii (Matei, 5:39-42; Luca, 6:29.), ca şi porunca de a-ţi iubi duşmanii (Matei, 5:44-48; Luca 6:27; 32-36) accentuează, într-o manieră chiar mai radicală decât aceea de a-ţi iubi aproapele din Vechiul Testament, preocuparea deplină pentru fiinţele umane şi renunţarea completă la toate formele de egoism. Regula ca nici măcar să nu-i judeci pe alţii (Matei, 7:1-5; Luca, 6:37 şi urm., 41 şi urm.) este o prelungire a principiului care cere să uiţi de sine şi să fii total dedicat înţelegerii şi bunăstării celuilalt.

De asemenea, în ceea ce priveşte lucrurile, este nevoie de o renunţare totală la structurile bazate pe a avea. Cea mai veche comunitate a insistat pe ideea renunţării radicale la posesiuni; ea avertizează împotriva acumulării de bogăţii: „Nu vă adunaţi comori pe pământ, unde moliile şi rugina le strică, şi unde furii le sapă şi le fură; Ci adunaţi-vă comori în cer, unde nici molima, nici rugina nu le strică, unde furii nu le sapă şi nu le fură. Căci unde este comoara voastră, acolo este inima voastră” (Matei, 6:19-21; Luca, 12:33 şi urm.). În acelaşi spirit, Iisus spune: „Fericiţi cei săraci cu duhul, căci a lor este împărăţia cerurilor!” (Matei, 5:3).

Într-adevăr, creştinismul timpuriu era o comunitate a oamenilor săraci şi suferinzi, pătrunşi de convingerea apocaliptică potrivit căreia a venit timpul pentru dispariţia finală a ordinii existente, în concordanţă cu planul divin de salvare a omenirii.

Conceptul apocaliptic al „Judecăţii de Apoi” a fost una din versiunile ideii mesianice care circula în cercurile evreieşti ale acelor vremuri. Se credea că mântuirea şi judecata de apoi sunt precedate de o perioadă de haos şi

distrugere, o perioadă atât de teribilă, încât rabinii Talmudului îl roagă pe Dumnezeu să-i cruţe de nenorocirea de a trăi în Timpul pre-Mesianic. Ceea ce era nou în creştinism era faptul că Iisus şi adepţii săi credeau că Timpul era *acum* (sau în viitorul apropiat) şi că vremea judecăţii deja începuse odată cu apariţia lui Iisus.

Într-adevăr, nu poţi să nu asociezi situaţia primilor creştini cu ceea ce se petrece în lume în zilele noastre. Nu puţini sunt aceia, mai ales oameni de ştiinţă decât feţe bisericeşti (cu excepţia Martorilor lui Iehova), care cred că lumea se apropie de catastrofa finală. Aceasta este o viziune raţională, care poate fi susţinută pe baze ştiinţifice. Situaţia primilor creştini era însă diferită. Ei locuiau pe un teritoriu restrâns ce făcea parte din Imperiul Roman, aflat în perioada de vârf a puterii şi gloriei sale. Nu existau semne alarmante ale vreunei catastrofe. Totuşi, acest grup restrâns de evrei palestinieni săraci păstra convingerea că această lume puternică nu va întârzia să se prăbuşească. Se înşelau, desigur. Ca rezultat al eşecului reapariţiei lui Iisus, moartea şi învierea sa sunt interpretate în Evanghelii ca reprezentând începutul unui nou eon, iar după împăratul Constantin s-a încercat transferul rolului mediator al lui Iisus către biserica papală. În cele din urmă, din raţiuni de ordin practic, biserica a devenit înlocuitoarea – în fapt, nu şi teoretic – a noului eon.

Creştinismul timpuriu trebuie luat mai în serios decât o facem, pentru a fi atenţi la radicalismul aproape de necrezut al acestui mic grup de credincioşi care pronunţau verdictul împotriva lumii existente *doar* pe baza convingerilor lor morale. Pe de altă parte, majoritatea evreilor care nu aparţineau exclusiv păturii sărace şi asuprite a societăţii vedeau lucrurile altfel. Ei refuzau să creadă că începuse o nouă eră şi continuau să-l aştepte pe

Mesia, ce urma să vină atunci când omenirea (şi nu doar evreii) va fi ajuns la un punct de la care tărâmul dreptăţii, păcii şi iubirii putea fi instaurat în sens mai degrabă istoric decât escatologic.

Sursa mai nouă „Q” îşi are originea într-un stadiu ulterior de dezvoltare a creştinismului timpuriu. Şi aici, găsim acelaşi principiu, iar povestea ispitirii lui Iisus de către Satana o exprimă într-o formă succintă. Această poveste condamnă pofta de a avea lucruri, setea de putere şi celelalte manifestări ale modului de viaţă bazat pe „a avea”. La prima ispită, aceea de a preschimba pietrele în pâine, ce exprimă simbolic pofta pentru lucrurile materiale, Iisus a răspuns: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu” (Matei, 4:4; Luca, 4:5-12). Apoi, Satana îl ispiteşte pe Iisus cu promisiunea că îi va da puterea deplină asupra naturii (schimbând legea gravitaţiei), şi, la final, îi oferă putere deplină asupra tuturor împărăţiilor lumii, dar Iisus respinge tentaţiile (Matei, 4:5-10; Luca 4:5-12). (Rainer Funk mi-a atras atenţia asupra faptului că ispitirea are loc în deşert, reluându-se astfel tema Ieşirii.)

Iisus şi Satana apar aici ca reprezentanţi a două principii opuse. Satana este reprezentantul consumului material şi al puterii Omului asupra naturii. Iisus este reprezentantul fiinţării pure şi al ideii că a nu avea este premisa pentru a fi. Lumea a urmat principiile Satanei încă de pe vremea Evangheliilor. Dar nici măcar victoria acestor principii nu a putut distruge setea de realizare a deplinătăţii fiinţei, exprimată atât de Iisus cât şi de alţi mari maeştri care au trăit înainte şi după epoca sa.

Rigorismul etic al respingerii orientării bazate pe „a avea” de dragul celei bazate pe „a fi” se întâlneşte şi în cadrul comunităţilor evreieşti întemeiate pe proprietatea obştească, aşa cum este şi cea a esenienilor, de la care

provin *Manuscrisele de la Marea Moartă*. De-a lungul istoriei, această respingere s-a perpetuat în cadrul ordinelor religioase bazate pe jurământul sărăciei şi al lipsei de posesiuni.

O altă expresie a conceptelor radicale ale creştinismului timpuriu poate fi găsită, în diferite grade, în scrierile Părinţilor bisericii, care în acest sens au fost influenţaţi şi de cugetările filosofilor greci pe marginea opoziţiei dintre proprietatea privată şi proprietatea obştească. Lipsa de spaţiu nu îmi permite să analizez aceste învăţături în cele mai mici detalii şi cu atât mai puţin să trec în revistă literatura teologică şi sociologică asupra acestui subiect[11]. Deşi există unele diferenţe în privinţa gradului de radicalism, precum şi o anumită tendinţă către o concepţie mai puţin radicală care s-a manifestat pe măsură ce biserica a devenit o instituţie mai puternică, este incontestabil faptul că gânditorii bisericii timpurii au condamnat luxul şi avariţia şi au dispreţuit bogăţia.

La jumătatea secolului al II-lea, Sf. Justin Martirul scria: „Noi, care preţuiam adunarea de bogăţii [bunurile mobile] şi posesiuni [pământul] mai presus de orice, aducem acum la un loc ceea ce avem şi dăm tuturor celor aflaţi în nevoie”. Într-o „Epistolă către Diognet” (tot din secolul al II-lea, cu autor necunoscut), există un pasaj foarte interesant, ce ne reaminteşte de ideile Vechiului Testament referitoare la cei lipsiţi de adăpost: „Orice ţară străină le e patrie [a creştinilor] şi orice patrie le e ţară străină”[12]. Tertulian (secolul al III-lea) considera comerţul

[11] A se vedea contribuţiile lui A.F. Utz, O. Schilling, H. Schumacher etc.

[12] Citat din „Epistola către Diognet”, V, 5, în *Scrierile Părinţilor apostolici*, Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979, p. 340 (*n.t.*).

un rezultat al cupidităţii, negând necesitatea sa pentru oamenii lipsiţi de lăcomie. El spunea că comerţul aduce întotdeauna cu el pericolul idolatriei, iar avariţia este rădăcina tuturor relelor[13].

Pentru Sfântul Vasile cel Mare, ca şi pentru alţi părinţi ai bisericii, scopul bunurilor materiale este acela de a-i servi pe oameni; caracteristică pentru el este întrebarea: „Cel care dezbracă pe cel îmbrăcat se numeşte borfaş. Merită oare alt nume cel care nu îmbracă pe cel gol, odată ce poate face asta?”[14] Sfântul Vasile cel Mare a accentuat importanţa proprietăţii comune asupra bunurilor şi de aceea unii autori l-au receptat ca fiind un reprezentant al tendinţelor comuniste. Termin această scurtă incursiune cu avertismentul lui Ioan Gură de Aur (secolul al IV-lea), anume că bunurile de prisos nu trebuie produse sau consumate. El zice: „Nu spuneţi eu folosesc ce-mi aparţine, căci folosiţi ceea ce vă este străin; folosirea egoistă şi în răsfăţ transformă ceea ce vă aparţine în ceva străin; de aceea îl numesc bun străin, pentru că-l folosiţi cu inima împietrită şi pretindeţi că aşa este corect, că doar voi înşivă trăiţi din ceea ce este al vostru”.

Aş putea continua să citez pe multe pagini ideile Sfinţilor Părinţi referitoare la faptul că proprietatea privată şi utilizarea egoistă a oricărei posesiuni sunt imorale. Dar şi cele câteva afirmaţii anterioare indică o continuitate a respingerii orientării bazate pe „a avea”, aşa cum o cunoaştem începând din perioada Vechiului Testament, continuând cu creştinismul timpuriu şi ajungând până în ultimele secole. Chiar şi Toma din Aquino, ce lupta cu

---

[13] Pasajele de mai sus sunt preluate după Otto Schilling; a se vedea şi citatele sale din K. Farner şi T. Sommerlad.

[14] „Omilia a VI-a”, în Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri*, Partea întâi, Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., 1986, p. 407 (*n.red.*).

sectele comuniste făţişe, conchide că instituţia proprietăţii private se justifică doar în măsura în care serveşte cel mai bine scopului satisfacerii bunăstării tuturor.

Budismul clasic accentuează şi mai mult decât Vechiul şi Noul Testament importanţa centrală a renunţării la setea pentru posesiuni de orice natură, inclusiv la propriul eu; la conceptul unei fiinţe veşnice şi chiar la urmărirea propriei perfecţiuni[15].

MEISTER ECKHART (1260-1327)

Eckhart a analizat diferenţa dintre modul de existenţă bazat pe a avea şi cel bazat pe a fi cu o profunzime şi o claritate ce nu au fost depăşite de niciun predicator. Figură marcantă a Ordinului Dominican din Germania, Eckhart a fost un teolog scolastic, dar şi teologul cel mai reprezentativ, mai profund şi mai radical al misticismului german. Influenţa sa cea mai puternică a radiat din predicile sale, care i-au influenţat nu numai pe contemporanii şi discipolii săi, ci şi pe misticii germani care i-au urmat, iar în prezent pe toţi aceia care caută îndrumări autentice în spiritul unei filosofii de viaţă nonateiste, raţionale, dar totuşi religioase.

Citatele din opera lui Meister Eckhart pe care le reproduc în continuare sunt preluate din antologiile lui Joseph L. Quint, *Meister Eckhart, Die Deutschen Werke* (numită aici „Quint D.W.”) şi *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate* (numită în continuare „Quint D.P.T.”), precum şi din antologia tradusă în limba engleză de Raymond B. Blakney, *Meister Eckhart* (pe scurt, „Blakney”). Trebuie remarcat că în timp ce ediţiile lui

[15] Pentru o înţelegere aprofundată a budismului, a se vedea scrierile lui Nyanaponika Mahatera, în special *The Heart of Buddhist Meditation* şi *Pathways of Buddhist Thought: Essays from the Wheel*.

Quint conţin doar acele pasaje care în opinia lui s-au dovedit a fi originale, textul lui Blakney (tradus din limba germană după ediţia Pfeiffer) include şi scrieri a căror autenticitate nu a fost încă recunoscută de către Quint. Însuşi Quint a subliniat, însă, că recunoaşterea de către el a autenticităţii este provizorie, şi că este foarte probabil ca multe din celelalte lucrări atribuite lui Meister Eckhart să fie autentice. Numerele scrise cu caractere cursive care însoţesc notele bibliografice se referă la predicile lui Eckhart, aşa cum sunt ele identificate în cele trei surse precizate anterior[16].

CONCEPTUL DE POSESIE ÎN VIZIUNEA LUI ECKHART

Sursa clasică referitoare la concepţia lui Eckhart în privinţa modului de viaţă bazat pe „a avea” este predica sa asupra sărăciei, bazată pe textul Evangheliei după Matei 5:3: „Fericiţi cei săraci cu duhul, căci a lor este împărăţia cerurilor”. În această predică Eckhart se întreabă: Ce este sărăcia spirituală? Şi începe să răspundă prin a spune că nu vorbeşte despre sărăcia *exterioară*, despre frugalitatea lucrurilor, deşi aceasta este bună şi recomandabilă. El vrea să vorbească despre sărăcia *interioară*, sărăcia la care se face referire în versetul Evangheliei, pe care el o defineşte astfel: „Este sărac cel care nu *voieşte* nimic, şi care nu *şti*e nimic, şi care nu *are* nimic” (*Benedictus Deus*, p. 333).

Cine este persoana care nu *vrea* nimic? Un bărbat sau o femeie care a ales să ducă o viaţă ascetică, am fi tentaţi să răspundem. Dar nu aceasta este şi părerea lui Eckhart, căci el îi dojeneşte pe aceia care cred că a nu dori nimic

[16] Pentru pasajele traduse deja în română, referirea se face direct la ediţia autohtonă (cf. „Bibliografie”) (*n. red.*).

reprezintă un exerciţiu de căinţă şi o practică religioasă exterioară. El îi vede pe toţi cei care subscriu la acest punct de vedere ca pe nişte oameni ce se cramponează de eurile lor. „Aceşti oameni sunt numiţi sfinţi pe temeiul unor gesturi părelnice, dar pe dinăuntru sunt nişte măgari, pentru că nu ştiu să deosebească adevărul dumnezeiesc” (*Benedictus Deus*, p. 333).

Eckhart este interesat de acea „dorinţă” care este fundamentală şi pentru filosofia budistă; adică, lăcomia, setea de lucruri şi străduinţa pentru sine. Buddha consideră această dorinţă ca fiind cauza suferinţei, şi nu a bucuriei umane. Când Eckhart continuă să vorbească despre lipsa dorinţei, nu vrea să spună că omul trebuie să fie slab. Dorinţa despre care el vorbeşte este identică cu pofta, este o dorinţă care-l mână pe om, dar care nu este o dorinţă în adevăratul sens al cuvântului. Eckhart merge şi mai departe, postulând că omul nici măcar nu trebuie să facă voia lui Dumnezeu, deoarece şi aceasta este o formă de a pofti. *Persoana care nu vrea nimic este persoana care nu manifestă niciun fel de lăcomie*: aceasta este esenţa conceptului de nonataşament promovat de Eckhart.

Cine este persoana care nu *ştie* nimic? Se referă oare Eckhart la fiinţa proastă şi ignorantă, la creatura needucată şi lipsită de cultură? Cum ar putea să facă asta, când efortul său principal a fost acela de a-i educa pe cei needucaţi, şi când el însuşi a fost o personalitate de o mare erudiţie, pe care n-a încercat niciodată s-o ascundă sau s-o minimalizeze?

Conceptul lui Eckhart în privinţa faptului *de a nu şti nimic* se referă la diferenţa dintre *a avea* cunoştinţe şi *actul de a cunoaşte*, care pătrunde adânc în miezul problemei, ajungând până la cauzele unui fenomen. Eckhart face o distincţie clară între un anumit gând şi *procesul* gândirii. Subliniind că e mai bine să-l cunoşti pe

Dumnezeu decât să-l iubeşti, el scrie: „Cunoaşterea este mai bună decât iubirea, deoarece o călăuzeşte. Iubirea însă, are nevoie de dorinţă, de intenţie. Cunoaşterea, în schimb, nu adaugă niciun gând. Ea separă mai departe, se desprinde, aleargă înainte atingându-l pe Dumnezeu descoperit şi-l cuprinde doar pe el în fiinţa lui” (*Cetăţuia din suflet*, p. 131).

Dar la un alt nivel (şi Eckhart vorbeşte tot timpul pe câteva nivele) Eckhart merge mult mai departe. El scrie:

> Este sărac cel care nu ştie nimic. Am spus uneori că omul ar trebui să trăiască ca şi cum n-ar trăi nici pentru el însuşi, nici pentru adevăr, nici pentru Dumnezeu. Dar acum vom vorbi altfel şi vom merge mai departe, spunând că omul într-adevăr sărac ar trebui să trăiască astfel încât nici măcar să nu ştie că nu trăieşte pentru el însuşi, nici pentru adevăr, nici pentru Dumnezeu. (...) Mai mult, trebuie să fie desprins de orice cunoaştere ce dăinuie în el, căci, pe vremea în care omul se afla în fiinţa veşnică a lui Dumnezeu, nimic altceva nu se afla în el şi tot ce trăia acolo era el însuşi.
>
> Vom spune, aşadar, că omul trebuie să fie atât de desprins de tot ceea ce ştie pe cât era atunci când nu exista; să-l lase pe Dumnezeu să facă ce ştie şi vrea El, iar omul să fie de tot şi cu totul desprins. (*Benedictus Deus*, pp. 334-5).

Pentru a înţelege poziţia lui Eckhart este necesar să înţelegem adevărata semnificaţie a acestor cuvinte. Atunci când afirmă că „un om trebuie să fie desprins de tot ceea ce ştie” nu vrea să spună că acesta trebuie să uite *ce* anume ştie, ci că trebuie să uite *că* ştie. Asta înseamnă că nu trebuie să privim cunoaşterea noastră ca pe o posesiune care ne dă siguranţă şi ne oferă un sentiment de identitate; nu trebuie să fim „plini” de cunoaşterea noastră sau să ne cramponăm de ea, să o poftim.

Cunoaşterea nu trebuie să devină o dogmă care să ne robească. Toate acestea ţin de modul de viaţă bazat pe a avea. În modul bazat pe a fi, cunoaşterea nu este altceva decât o activitate de pătrundere cu gândul – care nu devine niciodată o invitaţie la a sta nemişcaţi pentru a găsi certitudinea. Eckhart continuă:

> În al treilea rând, este sărac omul care nu *posedă* nimic.
>
> Luaţi seama la aceasta, cu sârguinţă şi temeinic! Am spus adeseori, şi au spus-o de asemenea mari maeştri, că omul trebuie să fie eliberat de toate lucrurile şi de toate lucrările, interioare şi exterioare, în aşa fel încât să poată fi un loc propice al lui Dumnezeu, unde Dumnezeu să poată lucra. Acum vorbim altfel. Dacă omul este eliberat de toate creaturile şi de Dumnezeu şi de sine însuşi, dar dacă este încă astfel încât Dumnezeu găseşte în el un loc unde să lucreze, vom spune: câtă vreme aşa stau lucrurile cu acest om, el nu este sărac în cea mai lucie sărăcie care poate exista. Căci în lucrările sale Dumnezeu nu ţinteşte un loc în om unde să poată lucra: sărăcia cu duhul este ca omul să fie într-atât de eliberat de Dumnezeu şi de toate lucrările sale încât Dumnezeu, dacă vrea să lucreze în suflet, trebuie să fie El însuşi locul unde va lucra, iar lucrul acesta El îl face de bunăvoie (...). Spunem, aşadar, că omul trebuie să fie atât de sărac încât să nu fie în el niciun locşor unde Dumnezeu să poată lucra. Câtă vreme el păstrează un asemenea loc, păstrează o deosebire. *De aceea, mă rog lui Dumnezeu să mă elibereze de „Dumnezeu”* (*Benedictus Deus*, pp. 336-337).

Eckhart nu ar fi putut exprima într-un mod mai radical această concepţie referitoare la modul de viaţă bazat pe a avea. În primul rând, trebuie să ne eliberăm de posesiunile şi acţiunile noastre. Aceasta nu înseamnă că ar trebui să

nu avem nimic sau să nu facem nimic, ci înseamnă că nu trebuie să fim ataşaţi, legaţi, înlănţuiţi de ceea ce avem sau de ceea ce facem, nici măcar de Dumnezeul nostru.

Atunci când discută despre relaţia dintre posesiuni şi libertate, Eckhart abordează problema lui „a avea” la un alt nivel. Libertatea umană este îngrădită doar în măsura în care suntem ataşaţi de posesiuni, de muncă şi de propriul nostru eu. Fiind legaţi de eul nostru (Quint traduce termenul originar din germana medievală *Eigenschaft* prin *Ich-bindung* sau *Ichsucht*, adică „înlănţuirea eului” sau „egoism”), ne stăm singuri în cale şi suntem împiedicaţi să dăm roade şi să ne realizăm pe deplin (Quint D.P.T., „Introduction”, p. 29). În opinia mea, D. Mieth are perfectă dreptate atunci când susţine că libertatea ca o condiţie a adevăratei fertilităţi nu este altceva decât renunţarea la eu, aşa cum dragostea paulină este lipsită de egoism. Libertatea în sensul de a fi descătuşat, liber de patima ataşamentului faţă de lucruri şi de propriul eu, este condiţia pentru a iubi şi pentru a fiinţa într-un mod productiv. După Eckhart, scopul nostru este acela de a ne descotorosi de cătuşele egocentrismului, adică de modul de existenţă bazat pe *a avea*, pentru a putea fiinţa pe deplin. Nu am găsit niciun autor, cu excepţia lui Mieth (1971), ale cărui cugetări despre orientarea bazată pe a avea a lui Eckhart să fie atât de asemănătoare cu ale mele. El vorbeşte despre *Besitzstruktur des Menschen* („structura posesivă a omului”) în acelaşi fel, după câte observ, cum o fac şi eu atunci când mă refer la „modul de existenţă bazat pe a avea” sau la „structura existenţială posesivă”. De asemenea, atunci când se referă la străpungerea structurii interne posesive, el se referă la conceptul marxist de „expropriere”, adăugând însă că este vorba de cea mai radicală formă de deposedare.

În modul de existenţă bazat pe a avea, ceea ce contează nu sunt diferitele obiecte ale posesiei, ci întreaga atitudine umană. Totul şi orice poate deveni obiect al poftelor noastre: lucrurile pe care le folosim în viaţa de zi cu zi, proprietăţile, ritualurile, faptele bune, cunoaşterea şi gândurile. Cu toate că acestea nu sunt „rele” în esenţă, ele devin rele; adică, atunci când ne ataşăm de ele, când devin lanţuri ce ne afectează libertatea, ele ne blochează realizarea de sine.

CONCEPTUL DE FIINŢĂ ÎN VIZIUNEA LUI ECKHART

Eckhart foloseşte conceptul de fiinţă în două accepţiuni apropiate ca înţeles. În sens restrâns, psihologic, fiinţarea se referă la motivaţiile reale şi adesea inconştiente care impulsionează fiinţele umane, aflate în opoziţie cu faptele şi opiniile ca atare şi separate de persoana care acţionează şi gândeşte. Quint îl numeşte pe Eckhart, pe bună dreptate, un psihanalist extraordinar al sufletului (*genialer Seelenanalytiker*): „Eckhart nu oboseşte niciodată în a dezvălui cele mai secrete legături ale comportamentului uman, cele mai ascunse stări de nelinişte ale egoismului, ale intenţiilor şi opiniilor, sau în a denunţa năzuinţa pătimaşă pentru recunoştinţă şi recompense” (Quint D.P.T., „Introduction”, p. 29). Această bună cunoaştere a motivelor ascunse îl face pe Eckhart atrăgător pentru publicul post-freudian, care a depăşit naivitatea ideilor pre-freudiene şi behavioriste încă la modă, ce susţin că opinia şi comportamentul sunt două elemente definitive, ce nu mai pot fi fisurate, cam aşa cum se credea şi despre indestructibilitatea atomului la începutul secolului XX. Eckhart a exprimat această viziune în numeroase sentinţe, cea care urmează fiind extrem de

reprezentativă: „Oamenii nu trebuie să se gândească atât de mult la ceea ce *au de făcut*, ci la ceea ce *sunt*... Astfel, aveţi grijă să puneţi accentul pe *a fi* buni, şi nu pe numărul sau felul lucrurilor ce trebuie făcute. Accentuaţi mai degrabă elementele fundamentale pe care se bazează munca voastră”. Fiinţa noastră este ceea ce e real, este spiritul care ne pune în mişcare, este trăsătura care ne influenţează comportamentul; prin contrast, faptele şi opiniile ce sunt separate de nucleul nostru dinamic sunt lipsite de realitate.

A doua semnificaţie este mai largă şi mai fundamentală: a fi este viaţă, activitate, naştere, reînnoire, revărsare, curgere, productivitate. În acest sens, a fi este în opoziţie cu a avea, cu înlănţuirea eului şi cu egoismul. A fi, pentru Eckhart, înseamnă a fi activ în sensul clasic al împlinirii potenţialul uman, nu în sensul modern de „a fi ocupat”. Activitatea înseamnă pentru el ca oamenii „să iasă (...) din ceea ce este al lor” (*Cetăţuia din suflet*, p. 54), idee pe care o ilustrează în multe feluri: numeşte fiinţarea drept un proces de „fierbere”, de „naştere”, ceva ce „curge şi curge în sine şi dincolo de sine” (E. Benz şi colab., citat de Quint D.P.T., p. 35; traducerea mea). Uneori foloseşte simbolul alergării pentru a surprinde caracterul activ: „Aleargă în pace! Omul care aleargă, aleargă statornic şi aleargă în pace, este un om ceresc. Cerul aleargă statornic şi în alergarea lui caută pacea” (*Cetăţuia din suflet*, p. 63). O altă definiţie a activităţii este următoarea: Omul activ, energic, este precum un „vas ce se măreşte pe măsură ce torni în el şi care nu se va umple niciodată” (Blakney, p. 233; neautentificat de Quint).

Străpungerea modului de existenţă bazat pe a avea este condiţia tuturor activităţilor autentice. În sistemul etic al lui Eckhart virtutea supremă este starea de activitate

productivă internă, a cărei premisă este depăşirea tuturor formelor de egoism şi ataşament.

PARTEA A DOUA

ANALIZA DIFERENŢELOR FUNDAMENTALE DINTRE CELE DOUĂ MODURI DE EXISTENŢĂ

IV

ÎN CE CONSTĂ MODUL DE EXISTENŢĂ BAZAT PE A AVEA?

SOCIETATEA ACAPARATOARE - FUNDAMENTUL MODULUI DE EXISTENŢĂ BAZAT PE A AVEA

Judecăţile noastre sunt extrem de părtinitoare deoarece trăim într-o societate ce se bazează pe proprietatea privată, pe profit şi putere, care constituie pilonii existenţei sale. A dobândi, a poseda şi a face profit sunt drepturile sacre şi inalienabile ale individului societăţii industriale[17]. Care sunt sursele proprietăţii nu contează; şi nici posesia nu impune obligaţii proprietarilor. Principiul

[17] Cartea lui R.H. Tawney, *The Acquisitive Society*, apărută în 1920, nu a fost încă depăşită în privinţa felului în care înţelege capitalismul modern şi opţiunile pentru o schimbare socială şi umană. Contribuţiile aduse de Max Weber, Brentano, Schapiro, Pascal, Sombart şi Kraus conţin idei fundamentale cu privire la înţelegerea influenţei societăţii industriale asupra fiinţelor umane.

este: „Unde şi cum mi-am dobândit proprietatea sau ce fac cu ea nu este treaba nimănui, decât a mea; atâta vreme cât nu încalc legea, dreptul meu este absolut şi nerestricţionat”.

Acest tip de proprietate poate fi numit proprietate privată (din limba latină, *privare*, „a lipsi de”), deoarece persoana sau persoanele care o deţin sunt singurii ei stăpâni, cu puteri depline, care le permit să-i lipsească pe alţii de folosinţa sau stăpânirea sa. Deşi proprietatea privată se presupune a fi o categorie naturală şi universală, ea este de fapt mai mult o excepţie decât o regulă dacă luăm în considerare întreaga istorie a omenirii (inclusiv preistoria), şi în mod special civilizaţiile din afara continentului european, în care economia nu constituia principala preocupare a vieţii. În afară de proprietatea privată mai există: proprietate *autocreată*, care este exclusiv rezultatul muncii cuiva; proprietate *restrânsă*, limitată de obligaţia de ajutorare a semenilor; proprietate *funcţională* sau *personală*, care constă fie din unelte de muncă, fie din obiecte de desfătare; şi proprietate *comună*, pe care o împarte un grup în spiritul unor relaţii reciproce, aşa cum este cazul kibbutzurilor din Israel.

Normele prin care funcţionează societatea modelează şi ele caracterul membrilor săi (caracterul social). Într-o societate industrială acestea sunt: dorinţa de a dobândi proprietăţi, de a le menţine şi de a le spori, adică realizarea profitului. Aceia care deţin proprietăţi sunt admiraţi şi invidiaţi, fiind consideraţi fiinţe superioare. Dar majoritatea oamenilor nu au nicio proprietate în sensul real al capitalului şi al bunurilor de capital, de aceea se iveşte următoarea întrebare complicată: cum pot aceşti oameni să-şi împlinească pasiunea de a obţine proprietăţi şi de a le păstra, sau cum pot ei să se simtă proprietari de

bunuri când nu au nicio proprietate despre care să vorbească?

Desigur, răspunsul evident este acela că şi oamenii săraci din punctul de vedere al proprietăţii deţin câte ceva – şi ei îşi apără micile posesiuni tot atât de îndârjit precum deţinătorii capitalului îşi apără proprietăţile. Şi la fel ca marii proprietari, cei săraci sunt obsedaţi de dorinţa de a păstra ceea ce au şi de a-şi spori posesiunile, chiar şi numai cu puţin (de exemplu, economisind un bănuţ azi, doi bănuţi mâine).

Probabil că satisfacţia cea mai mare nu este aceea de a poseda lucruri materiale, ci fiinţe vii. Într-o societate patriarhală, chiar şi cel mai mizer dintre bărbaţii clasei sărace poate fi proprietar – în relaţia sa cu soţia, cu copiii, cu animalele sale, peste care se simte stăpân absolut. Cel puţin pentru bărbatul societăţii patriarhale, a avea mulţi copii este singura modalitate de a poseda persoane fără a fi nevoit să munceşti şi fără a investi capital. Întrucât într-o societate patriarhală întreaga povară a creşterii copiilor îi revine femeii, cu greu poate fi negat faptul că producţia de copii constituie o exploatare brutală a femeilor. La rândul lor, însă, mamele au propria lor formă de proprietate, aceea a copiilor când sunt mici. Cercul este fără sfârşit şi vicios: soţul exploatează soţia, ea exploatează copiii mici, iar băieţii adolescenţi se vor alătura curând oamenilor mai în vârstă care le exploatează pe femei şi aşa mai departe.

Hegemonia bărbaţilor în ordinea patriarhală a durat aproximativ şase sau şapte milenii şi ea persistă încă în ţările cele mai sărace sau în rândul claselor sărace ale societăţii. Totuşi, în ţările şi societăţile mai bogate, ea înregistrează un uşor declin – atunci când nivelul de trai al unei societăţi creşte, pare să aibă loc o emancipare a femeilor, copiilor şi adolescenţilor. Odată cu prăbuşirea tipului patriarhal demodat de proprietate asupra

persoanei, unde oare îşi vor mai găsi satisfacerea pasiunile cetăţenilor săraci ai societăţilor industriale bine dezvoltate pentru acumularea, păstrarea şi sporirea proprietăţii? Răspunsul se află în extinderea zonei de proprietate pentru a include prietenii, iubiţii, sănătatea, călătoriile, obiectele de artă, pe Dumnezeu şi eul personal. O imagine strălucitoare a obsesiei burgheziei pentru proprietate este oferită de Max Stirner. Persoanele sunt transformate în lucruri; relaţiile lor reciproce capătă un caracter de proprietate. „Individualismul", care în sensul său pozitiv înseamnă eliberarea de lanţurile sociale, în sens negativ se referă la „controlul total al sinelui", la dreptul – şi îndatorirea – omului de a-şi investi energia în succesul personal.

Eul nostru este cel mai important obiect al sentimentului de proprietate, deoarece el cuprinde multe lucruri: corpul nostru, numele nostru, statutul nostru social, posesiunile noastre (inclusiv cunoaşterea), imaginea noastră de sine şi imaginea pe care am dori ca alţii s-o aibă despre noi. Eul nostru este un amestec de calităţi reale, cum ar fi cunoaşterea şi priceperile noastre, şi unele calităţi fictive pe care le clădim în jurul unui nucleu de realitate. Dar chestiunea esenţială nu se referă atât de mult la conţinutul eului, ci la faptul că eul este resimţit ca un lucru pe care fiecare dintre noi îl posedă, iar acest „lucru" este baza sentimentului nostru de identitate.

Această discuţie asupra proprietăţii trebuie să ia în considerare faptul că forma importantă de ataşament faţă de proprietate, care a înflorit în secolul al XIX-lea, s-a diminuat în deceniile de după al Doilea Război Mondial, iar astăzi este puţin evidentă. În trecut, tot ceea ce omul poseda era păstrat cu sfinţenie, îngrijit şi folosit până la limita utilităţii sale. A cumpăra însemna „a păstra", iar mottoul secolului al XIX-lea ar fi putut fi: „Ce e vechi este

frumos!” Astăzi, ceea ce contează este consumul, nu păstrarea, iar cumpărarea a devenit o modalitate de „risipire”. Dacă obiectul cumpărat este o maşină, o rochie sau un dispozitiv, după utilizarea sa pentru o anumită perioadă ,omul se plictiseşte şi este nerăbdător să scape de „vechitură” şi să cumpere ultimul model. Achiziţionarea â†’ posesia şi utilizarea temporară â†’ aruncarea la gunoi (sau dacă este posibil, schimbarea profitabilă cu un model mai bun) â†’ noua achiziţie, constituie cercul vicios al consumatorului-cumpărător, iar mottoul actual ar putea fi într-adevăr: „Ce e nou este mai frumos!”

Probabil că cel mai evident exemplu al fenomenului actual de consum-cumpărare este automobilul personal. Din această cauză, epoca noastră merită a fi poreclită „epoca automobilului”, deoarece întreaga noastră economie s-a construit în jurul producţiei de automobile, iar viaţa noastră este determinată în mare măsură de creşterea şi scăderea pieţei de consum pentru maşini.

Pentru cei care au un autoturism, acesta pare a fi o necesitate vitală; pentru cei care nu au încă unul, cum era cazul oamenilor din aşa-numitele ţări socialiste, maşina este simbolul bucuriei. Se pare însă că afecţiunea pentru autoturism nu este adâncă şi de durată, ci ea reprezintă o scurtă poveste de dragoste, întrucât proprietarii îşi schimbă maşinile în mod frecvent; după doi ani, uneori chiar după un an, proprietarul de autoturism se satură de „vechea maşină” şi începe să caute „un chilipir” sau un vehicul nou pe care să îl cumpere. Căutând să cumpere ceva, întreaga tranzacţie pare a fi un joc în care chiar şi şmecheria devine uneori un element principal; iar „chilipirul” este savurat la fel de mult, dacă nu şi mai mult, decât premiul final: acel model nou-nouţ din faţa casei.

Pentru a rezolva enigma aparentei contradicţii dintre posesia automobilului şi interesul de scurtă durată pe care

proprietarul îl manifestă faţă de acestea, trebuie luaţi în considerare câţiva factori. În primul rând, este vorba despre elementul de depersonalizare în relaţia proprietarului cu maşina sa; maşina nu este un obiect concret de care proprietarul este ataşat, ci un simbol al statutului social, o prelungire a puterii – un întăritor al eului; cumpărându-şi o maşină, proprietarul şi-a achiziţionat de fapt încă un motiv de mândrie. În al doilea rând, cumpărarea unui autoturism nou la fiecare doi ani în loc de, să zicem, la fiecare şase ani sporeşte încântarea cumpărătorului; actul de a-şi însuşi o maşină nouă este ca un fel de deflorare – sporeşte senzaţia de control şi, cu cât se petrece mai des, cu atât provoacă o încântare mai mare. Al treilea factor se referă la faptul că achiziţionarea frecventă a unei maşini înseamnă oportunităţi numeroase de „a face o afacere” – a face profit printr-un schimb – ceea ce constituie o satisfacţie adânc înrădăcinată pentru oamenii din ziua de azi. Al patrulea factor este unul de mare importaţă: nevoia de a experimenta stimuli *noi*, întrucât cei vechi s-au epuizat şi au devenit plictisitori după un timp foarte scurt. Într-o discuţie anterioară asupra stimulilor (*Anatomia distructivităţii umane*), am diferenţiat stimulii „activanţi” de stimulii „pasivizanţi” şi am sugerat următoarea formulare: „Cu cât un stimul este mai «pasivizant», cu atât mai mult el trebuie înlocuit sau modificat ca intensitate; şi cu cât este mai «activant», cu atât mai mult îşi va conserva calitatea sa stimulatoare şi va fi cu atât mai puţin necesar să îi modificăm conţinutul şi intensitatea”. Cel de-al cincilea şi cel mai important factor rezidă în schimbarea caracterului social petrecută în ultimul secol şi jumătate; este vorba de trecerea de la caracterul bazat pe „acumulare” la cel influenţat de „piaţă”. Cu toate că schimbarea nu şterge complet orientarea bazată pe a avea, ea o modifică totuşi într-o

măsură considerabilă. (Această evoluţie a „caracterului de marketing” va fi discutată în capitolul VII.)

Sentimentul de proprietate îşi face simţită prezenţa şi în alte relaţii, de exemplu în raport cu medicii, dentiştii, avocaţii, şefii şi muncitorii. Oamenii îl exprimă spunând „doctorul *meu*”, „dentistul *meu*”, „muncitorii *mei*” şi aşa mai departe. Dar pe lângă atitudinea lor de proprietari vizavi de alte fiinţe umane, oamenii simt că posedă şi un număr nesfârşit de obiecte, şi chiar sentimente. De exemplu, sănătatea şi boala. Oamenii care discută despre starea lor de sănătate o fac cu un sentiment al proprietăţii, referindu-se la bolile *lor*, operaţiile *lor*, tratamentele *lor* – dietele şi medicamentele *lor*. În mod evident, ei consideră sănătatea şi boala ca fiind proprietăţi; raportarea în termeni de proprietate la starea de sănătate precară este analogă, să spunem, cu aceea a unui acţionar ale cărui acţiuni se devalorizează pe o piaţă aflată într-un puternic declin.

Ideile şi convingerile pot deveni şi ele proprietăţi, la fel şi obiceiurile. De exemplu, cei care iau micul dejun în fiecare dimineaţă la aceeaşi oră, mâncând acelaşi lucru, pot fi deranjaţi până şi de o mică schimbare survenită în această rutină, întrucât acest obicei a devenit o proprietate a cărei pierdere le ameninţă siguranţa.

Imaginea universalităţii modului de existenţă bazat pe a avea le-ar putea părea multor cititori prea negativă şi unilaterală; şi într-adevăr aşa şi este. Am dorit să înfăţişez mai întâi atitudinea socială prevalentă pentru a avea o imagine cât mai clară. Dar există şi un element care poate da acestei imagini o notă de echilibru; este vorba de noua atitudine ce se manifestă tot mai frecvent în rândul tinerei generaţii, atitudine foarte diferită de aceea a majorităţii. În rândul acestor tineri întâlnim modele de consum ce nu sunt forme ascunse de achiziţionare şi posedare, ci

expresii ale unei bucurii autentice de a face ceea ce le place fără a aştepta în schimb ceva care să „dureze”. Aceşti tineri călătoresc pe distanţe mari, adesea întâmpinând dificultăţi, pentru a asculta muzica pe care o îndrăgesc, pentru a vedea locurile pe care doresc să le vadă, pentru a se întâlni cu oamenii pe care vor să-i întâlnească. Aici nu se pune problema dacă scopurile lor sunt atât de valoroase pe cât cred ei; chiar dacă nu demonstrează suficientă seriozitate, pregătire sau concentrare, aceşti tineri îndrăznesc să *fie*, şi nu sunt interesaţi de ce pot obţine în schimb sau de ce pot păstra. Adesea ei par mult mai sinceri decât generaţiile mai vârstnice, deşi sunt adesea mai naivi din punct de vedere filosofic şi politic. Ei nu îşi şlefuiesc eurile zi de zi pentru a fi un „obiect” dezirabil pe piaţă. Ei nu îşi protejează imaginea minţind în mod constant, cu bună ştiinţă sau fără să-şi dea seama; nu îşi cheltuiesc energia refulând adevărul, aşa cum fac cei mai mulţi. Şi adesea, ei reuşesc să-i impresioneze pe cei mai în vârstă cu onestitatea lor – căci cei mai în vârstă îi admiră în secret pe cei ce pot vedea sau spune adevărul. Printre aceştia există membri ai unor grupări politice şi religioase de toate culorile, dar şi mulţi fără vreo ideologie sau vreo doctrină anume, care doar „caută”. Poate că mulţi dintre ei nu au reuşit să se regăsească, poate că încă mai caută un scop care să îi orienteze în viaţă, dar totuşi vor să fie ei înşişi în loc să aibă şi să consume.

Acest element pozitiv al tabloului social trebuie totuşi clarificat. Mulţi dintre aceşti tineri (şi numărul lor a scăzut simţitor din anii 1960 încoace) nu au progresat de la *a se elibera de ceva* la *a fi liberi să*; ei pur şi simplu s-au revoltat fără a încerca să-şi găsească un ţel spre care să se îndrepte, cu excepţia celui de a se elibera de toate constrângerile şi dependenţele. Mottoul lor, ca şi acela al

părinţilor lor burghezi, a fost: „Ce e nou este mai frumos!” şi astfel au devenit dezinteresaţi într-o măsură aproape fobică de toate tradiţiile, inclusiv de ideile produse de cele mai luminate minţi ale omenirii. Într-un fel de narcisism naiv, au crezut că pot descoperi prin forţe proprii tot ceea ce merita a fi descoperit. În esenţă, idealul lor a fost acela de a redeveni copii, iar autori precum Marcuse au elaborat acea ideologie atât de convenabilă, care afirmă că reîntoarcerea la copilărie – şi nu dezvoltarea către maturitate – constituie ţelul ultim al socialismului şi revoluţiei. Tinerii erau fericiţi atâta timp cât erau suficient de tineri pentru ca această euforie să dureze; dar mulţi dintre ei au trecut de această perioadă profund dezamăgiţi, fără a fi dobândit convingeri bine înrădăcinate, fără a se fi centrat în propria fiinţă. Adesea au sfârşit ca persoane dezamăgite şi apatice – sau ca fanatici nefericiţi ai distrugerii.

Totuşi, nu toţi cei porniţi cu speranţe mari au fost dezamăgiţi, dar, din păcate, este imposibil să cunoaştem numărul lor. Din câte ştiu, nu există date statistice valabile sau estimări credibile şi, chiar dacă ar exista, este aproape imposibil să fii sigur de modul în care trebuie să-i califici pe indivizi. Astăzi, milioane de oameni din America şi Europa încearcă să intre în contact cu tradiţia şi cu învăţătorii spirituali care le pot arăta calea. Dar în mare parte, învăţătorii sunt falşi, iar doctrinele sunt fie viciate de spiritul relaţiilor publice şi al reclamelor zgomotoase, fie amestecate cu interesele financiare şi nevoile de prestigiu ale acestor guru. Unii oameni pot beneficia cu adevărat de aceste metode chiar dacă ele sunt false; alţii le vor aplica fără vreo intenţie serioasă de schimbare interioară. Însă doar o analiză cantitativă şi calitativă detaliată a noilor credincioşi ne-ar putea arăta cât de mulţi fac parte din fiecare grup. Estimările mele personale sugerează că

tinerii (şi chiar şi unii mai în vârstă) care se preocupă cu seriozitate de trecerea de la modul de existenţă bazat pe a avea la cel bazat pe a fi sunt într-un număr destul de ridicat. Cred că foarte multe grupuri şi persoane se îndreaptă către modul lui „a fi”, că acestea reprezintă noua tendinţă ce transcende orientarea bazată pe „a avea” a majorităţii şi că ele au o semnificaţie istorică. Nu va fi pentru prima dată în istorie că o minoritate va indica direcţia pe care trebuie să o urmeze dezvoltarea societăţii. Existenţa acestei minorităţi este dătătoare de speranţă pentru o schimbare generală de atitudine de la a avea la a fi. Această speranţă este cu atât mai reală, cu cât unii dintre factorii care au făcut posibilă apariţia acestor noi atitudini reprezintă schimbări de ordin istoric, care cu greu ar putea fi anulate: prăbuşirea supremaţiei patriarhale asupra femeilor şi a dominaţiei părinţilor asupra celor tineri. Cu toate că revoluţia politică a secolului XX, anume Revoluţia rusă, a eşuat (şi este prea devreme să ne pronunţăm asupra rezultatului final al revoluţiei chineze), revoluţiile victorioase ale secolului XX, deşi aflate încă la început de drum, sunt revoluţiile femeilor, copiilor şi minorităţilor sexuale. Principiile lor au fost deja acceptate de conştiinţa multor oameni şi cu fiecare zi care trece ideologiile vechi devin tot mai ridicole.

NATURA LUI „A AVEA”

Natura modului de existenţă bazat pe a avea derivă din natura proprietăţii private. În acest mod de existenţă, tot ceea ce contează reprezintă achiziţionarea de proprietăţi şi dreptul nelimitat de a le păstra. Modul de existenţă bazat pe a avea îi exclude pe ceilalţi; el nu necesită eforturi suplimentare de a păstra proprietatea sau de a o folosi într-un mod productiv. Buddha a descris

acest mod de comportament numindu-l „dorinţă egoistă”, iar evreii şi creştinii l-au numit „poftă”; el transformă toate fiinţele şi lucrurile în ceva mort, în subiect al puterii altcuiva.

Propoziţia „Eu am ceva” exprimă relaţia dintre subiect, eu (sau tu, el, noi, voi, ei), şi obiect. Ea sugerează că subiectul este permanent, iar obiectul este şi el permanent. Dar oare există o permanenţă a subiectului? Sau a obiectului? Eu voi muri; îmi pot pierde poziţia socială care îmi garantează că pot avea ceva. Nici obiectul nu este permanent: el poate fi distrus, poate fi pierdut sau îşi poate pierde valoarea. A spune că ai ceva în mod permanent ţine de iluzia existenţei unei substanţe perene şi indestructibile. Dacă mi se pare că am totul, în realitate nu am nimic, întrucât faptul că am, că posed, că deţin controlul asupra unui obiect, este ceva temporar în raport cu procesul vieţii.

În ultimă instanţă, afirmaţia „Eu [subiect] am ceva [obiect]” defineşte subiectul prin posesia obiectului. Subiectul nu sunt *eu însumi*, ci faptul că eu sunt ceea ce am. Proprietatea mă defineşte pe mine însumi, îmi defineşte identitatea. Gândul ascuns din afirmaţia „Eu sunt eu” este „*Eu sunt deoarece am un lucru X*” – unde X poate reprezenta toate obiectele naturale şi persoanele cu care relaţionez prin puterea mea de a le controla, de a le face să fie permanent ale mele.

În modul bazat pe a avea nu există nicio relaţie vie între mine şi ceea ce am. Eu şi *acesta* am devenit lucruri, şi eu îl am pe *acesta*, deoarece am puterea de a-l face al meu. Dar există şi o relaţie inversă: *acesta mă are pe* mine, deoarece sentimentul meu de identitate, adică de echilibru, se bazează pe posesia *acestuia* (şi a cât mai multor lucruri). Modul de existenţă bazat pe a avea nu este stabilit printr-un proces viu şi productiv desfăşurat

între subiect şi obiect; el transformă în *lucruri* atât obiectul, cât şi subiectul. Relaţia este una asemănătoare morţii, nu vieţii.

POSESIE - FORŢĂ - REVOLTĂ

Tendinţa de a creşte în concordanţă cu propria natură este un element comun tuturor fiinţelor vii. De aceea ne opunem oricărei încercări menite să împiedice această creştere determinată de structura noastră. Pentru a învinge această opoziţie, conştientă sau nu, este necesară o forţă fizică sau mentală. Obiectele neînsufleţite se opun schimbării alcătuirii lor fizice prin energia inerentă structurilor lor moleculare şi atomice. Dar ele nu luptă împotriva faptului că sunt folosite. Utilizarea unei forţe heteronome asupra fiinţelor vii (adică a unei forţe care tinde să ne strâmbe într-o direcţie contrară structurii noastre interne şi care este dăunătoare dezvoltării noastre) suscită rezistenţă. Aceasta poate lua fel de fel de forme, de la o rezistenţă deschisă, eficace, directă şi activă, la una indirectă, zadarnică şi adesea inconştientă.

Ceea ce este îngrădit este exprimarea liberă şi spontană a copiilor şi adolescenţilor, şi în cele din urmă voinţa oamenilor, setea lor de cunoaştere şi adevăr, dorinţa lor de afecţiune. Persoana aflată în creştere este forţată să renunţe la majoritatea intereselor şi dorinţelor sale autonome şi autentice, precum şi la voinţa sa, şi să se supună unei voinţe şi unor dorinţe şi trăiri ce nu sunt autonome, ci i-au fost impuse de modelele sociale de gândire şi simţire. Societatea, dar şi familia, ca agent psihosocial al societăţii, trebuie să rezolve o problemă dificilă: *Cum să frângă voinţa unei persoane fără ca acesta să-şi dea seama de acest lucru?* Prin complicatul proces de îndoctrinare, prin recompense şi pedepse, dar şi prin

ideologii convenabile, ele reuşesc în linii mari să facă acest lucru atât de bine, încât cei mai mulţi oameni cred că îşi urmează propria voinţă şi nu îşi dau seama că până şi voinţa le este condiţionată şi manipulată.

Dificultatea cea mai mare referitoare la această suprimare a voinţei priveşte sexualitatea, deoarece în acest caz ne lovim de o tendinţă puternică a ordinii naturale, care se dovedeşte a fi mai puţin uşor de manipulat decât alte dorinţe. Din acest motiv, oamenii luptă mai abitir cu dorinţele lor sexuale decât cu orice alte dorinţe. Nici nu mai e nevoie să menţionăm diferitele forme de defăimare a sexului, de la defăimarea pe criterii morale (deoarece este ceva rău în sine) la cea pe criterii de sănătate (masturbarea provoacă tulburări de ordin fizic). Biserica a trebuit să interzică controlul naşterilor şi relaţiile sexuale extraconjugale, însă ea continuă să promoveze aceste principii chiar şi în zilele noastre, când din prudenţă ar fi necesar să abordeze o poziţie mai tolerantă.

Efortul depus pentru suprimarea sexului ar fi mai presus de înţelegerea noastră dacă l-am realiza doar de dragul său. Totuşi, nu sexul în sine, ci suprimarea voinţei umane este motivul pentru care sexul a fost defăimat. Un mare număr de societăţi aşa-zis primitive nu au niciun fel de tabu în privinţa actului sexual. Ele nu au de ce să suprime voinţa individului, deoarece funcţionează fără niciun fel de exploatare şi dominare. Astfel, îşi pot permite să nu stigmatizeze sexul şi să se bucure de plăcerea relaţiilor sexuale fără a avea sentimente de vinovăţie. Ceea ce este cel mai remarcabil la aceste societăţi este faptul că această libertate sexuală nu duce la lăcomie sexuală; că după o perioadă de relaţii sexuale relativ trecătoare se formează cupluri ce nu doresc să-şi schimbe partenerii, dar care sunt libere să se separe atunci când

dragostea a dispărut. Pentru aceste grupuri care nu sunt orientate spre proprietate plăcerea sexuală este o expresie a fiinţării, şi nu un rezultat al posesiunii sexuale. Spunând asta, nu vreau să sugerez că ar trebui să ne întoarcem la traiul acestor societăţi primitive – nici nu am putea, chiar dacă am dori acest lucru, pentru simplul motiv că procesul de individuaţie, de diferenţiere individuală şi de distanţă pe care civilizaţia l-a atras după sine dă iubirii o calitate diferită în comparaţie cu ceea ce se întâmplă în societăţile primitive. Nu putem regresa; putem doar să mergem înainte. Ceea ce contează este faptul că noile forme bazate pe absenţa proprietăţii vor înlătura lăcomia sexuală atât de caracteristică societăţilor bazate pe a avea.

Dorinţa sexuală este o expresie a independenţei ce apare foarte devreme în viaţa omului (masturbarea). Denunţarea sa serveşte suprimării voinţei copilului şi îl face să se simtă vinovat, fiind astfel mai supus. În mare măsură, impulsul de a spulbera tabuurile sexuale este în mod esenţial o tentativă de revoltă în vederea restabilirii libertăţii. Dar încălcarea tabuurilor sexuale ca atare nu conduce la o mai mare libertate; revolta este înecată, ca să spunem aşa, în satisfacţia sexuală... şi în sentimentul ulterior de vinovăţie pe care îl trăieşte persoana. Doar obţinerea independenţei interioare conduce la libertate şi pune capăt nevoii de revoltă sterilă. Acest fapt este valabil şi pentru toate celelalte comportamente ce urmăresc să facă ceva interzis ca încercare de redobândire a libertăţii. *Într-adevăr, tabuurile creează obsesii şi perversiuni sexuale, dar acestea nu conduc la libertate*.

Revolta copilului se manifestă în multe alte feluri: copilul nu acceptă regulile de curăţenie, nu vrea să mănânce sau mănâncă în exces; este agresiv şi sadic şi are tot felul de comportamente autodistructive. Adesea,

revolta sa se manifestă printr-un fel de „grevă” – retragerea interesului de la problemele lumii înconjurătoare, lene, pasivitate, dar şi forme patologice de autodistrugere lentă. Efectul acestei lupte pentru putere dintre părinţi şi copii constituie subiectul lucrării lui David E. Schecter, intitulată „Dezvoltarea copilului”. Toate datele indică faptul că *interferenţa heteronomă cu procesul de creştere a copilului şi a adolescentului de mai târziu constituie cauza cea mai adâncă a patologiei mentale, şi în special a celei distructive*.

Trebuie clar înţeles însă că libertatea nu înseamnă *laissez-faire* şi arbitrariu. Fiinţele umane – ca orice altă specie – au o structură specifică şi ele pot creşte doar în conformitate cu aceasta. Libertatea nu înseamnă o renunţare la toate principiile călăuzitoare. Ea înseamnă libertatea de *a creşte* potrivit legilor care guvernează structura existenţei umane (constrângeri autonome). Înseamnă supunere faţă de legile care guvernează dezvoltarea umană optimă. Orice autoritate care promovează acest scop este o „autoritate raţională”, atâta vreme cât sprijinul ei înseamnă mobilizarea activităţii copilului, a gândirii critice şi a încrederii în viaţă. Ea este însă o „autoritate iraţională” dacă impune asupra copilului norme heteronome care servesc scopurilor autorităţii, dar care nu sunt în concordanţă cu structura specifică a copilului.

Modul de existenţă bazat pe a avea şi atitudinea centrată pe proprietate şi profit duc în mod necesar la apriţia dorinţei – ba chiar a nevoii – pentru putere. Pentru a controla alte fiinţe umane e nevoie să folosim puterea pentru a le înfrânge rezistenţa. Pentru a menţine controlul asupra proprietăţii private e nevoie să utilizăm puterea pentru a o proteja de cei care ne-ar lua-o, deoarece şi ei, ca şi noi, nu pot avea niciodată suficient de mult; dorinţa

de a fi proprietari determină dorinţa de a folosi violenţa pentru a-i jefui pe ceilalţi în mod deschis sau mai pe ascuns. În modul bazat pe a avea, fericirea constă în superioritatea faţă de ceilalţi, în puterea individului, şi în ultimă instanţă, în puterea de a cuceri, a jefui şi a ucide. În modul bazat pe a fi, ea se găseşte în iubire, în împărtăşire şi în dăruire.

ALŢI FACTORI CARE SPRIJINĂ MODUL DE EXISTENŢĂ BAZAT PE A AVEA

Limbajul este un factor important care fortifică orientarea bazată pe a avea. Numele unei persoane – şi toţi avem nume (şi poate şi numere dacă actuala tendinţă spre depersonalizare va continua) – creează iluzia că omul este o fiinţă supremă şi nemuritoare. Persoana şi numele devin echivalente; numele demonstrează că persoana este o substanţă durabilă, indestructibilă – şi nu un proces. Substantivele comune au aceeaşi funcţie: dragoste, mândrie, ură, bucurie dau impresia unor substanţe fixe, dar asemenea substantive nu au realitate şi doar întunecă privirea atunci când avem de-a face cu procesele care se petrec în interiorul omului. Dar şi substantivele care denotă *lucruri*, cum ar fi „masă” sau „lampă”, sunt înşelătoare. Cuvintele indică faptul că vorbim despre substanţe fixe, deşi lucrurile nu sunt altceva decât procese de energie care produc anumite senzaţii în sistemul nostru corporal. Dar aceste senzaţii nu sunt *percepţii* ale unor lucruri specifice cum sunt tabla şi lampa; aceste percepţii sunt rezultatul unui proces cultural de învăţare, un proces care face ca anumite senzaţii să capete forma unor obiecte specifice percepute. Credem cu naivitate că lucrurile ca masa şi lampa există ca atare şi nu vedem că societatea ne învaţă să transformăm senzaţiile în percepţii

care ne permit să manipulăm lumea din jurul nostru pentru a putea să supravieţuim într-o anumită cultură. Odată ce am numit aceste obiecte percepute, numele pare să garanteze realitatea finală şi neschimbătoare a obiectului perceput.

Nevoia de a avea mai are încă un fundament, *dorinţa biologică inerentă de a trăi*. Indiferent dacă suntem fericiţi sau nefericiţi, corpul nostru ne îndeamnă să ne străduim să devenim *nemuritori*. Dar, deşi ştim din propria experienţă că vom muri, vom continua să căutăm soluţii care să ne facă să credem că, în pofida dovezilor empirice, suntem nemuritori. Această dorinţă a îmbrăcat multe forme: credinţa faraonilor că trupurile lor păstrate cu sfinţenie în piramide vor fi nemuritoare; multe fantezii religioase referitoare la viaţa de după moarte, petrecută în fericire în ţinuturile de vânătoare ale vechilor triburi de vânători; raiul creştin şi paradisul islamic. În societatea contemporană, începând cu secolul al XVIII-lea, „istoria” şi „viitorul” au devenit înlocuitoarele raiului creştin: faima, celebritatea şi chiar notorietatea – tot ceea ce pare să garanteze o notă de subsol într-un document istoric – constituie o fărâmă de nemurire. Dorinţa vie de a fi faimos nu este doar o vanitate lumească – ea are o calitate religioasă pentru aceia care nu mai cred în tradiţionala lume de apoi. (Acest lucru poate fi observat îndeosebi în rândul liderilor politici.) Publicitatea netezeşte calea spre nemurire, iar agenţii de relaţii publice devin noii preoţi.

Dar poate mai mult decât orice, deţinerea de proprietăţi constituie împlinirea dorinţei de a fi nemuritori, iar acesta este motivul pentru care orientarea bazată pe a avea are o asemenea putere. Dacă *sinele* meu este constituit din ceea ce am şi dacă lucrurile pe care le am sunt indestructibile, eu sunt nemuritor. Din Egiptul antic până în zilele noastre – de la nemurirea fizică, prin

intermediul mumificării corpului, până la nemurirea sufletească, prin testament – oamenii au rămas vii dincolo de durata lor de viaţă fizică sau sufletească. Prin puterea legală a testamentului, proprietatea noastră se transferă generaţiilor următoare; prin legile moştenirii, eu – care sunt proprietarul capitalului – devin nemuritor.

MODUL DE EXISTENŢĂ BAZAT PE A AVEA ŞI CARACTERUL ANAL

O abordare utilă pentru înţelegerea modului de existenţă bazat pe a avea este aceea de a ne reaminti una dintre descoperirile cele mai importante ale lui Freud. În opinia lui, după ce trec de stadiul copilăriei caracterizat printr-o simplă receptivitate urmată de o fază pasiv-agresivă, toţi copiii, înainte să ajungă la maturitate, trec printr-o fază pe care Freud a numit-o *anal-erotică*. Freud a descoperit că această fază rămâne adesea dominantă pe parcursul dezvoltării individului, iar atunci când acest lucru se întâmplă, el conduce la dezvoltarea *caracterului anal*, care se referă la caracterul unei persoane a cărei energie principală în viaţă este dirijată spre a avea, a economisi, a ţine banii la ciorap, a conserva obiectele materiale, precum şi sentimentele, gesturile, cuvintele şi energia. Acesta este caracterul individului avar, care este de obicei conectat şi cu alte trăsături cum sunt ordinea, punctualitatea şi încăpăţânarea, fiecare întâlnindu-se într-o măsură mai mare decât în mod obişnuit. Un aspect important al conceptului lui Freud este legătura simbolică dintre bani şi fecale – aur şi murdărie – pentru care citează o serie de exemple. Conceptul său de caracter anal, cu referire la persoanele care nu s-au maturizat complet, este de fapt o critică ascuţită a societăţii burgheze din secolul al XIX-lea, în cadrul căreia calităţile caracterului anal

constituiau regula comportamentului moral şi erau privite ca expresii ale „naturii umane”. Ecuaţia lui Freud: bani = fecale, este o critică implicită, deşi neintenţionată, a modului de funcţionare a societăţii burgheze şi a caracterului ei posesiv, putând fi comparată cu analiza pe care Marx o face banilor în *Manuscrisele economico-filosofice*.

Are mai puţină importanţă în acest context faptul că Freud considera o anumită fază a dezvoltării libidoului ca fiind primară, iar formarea caracterului ca fiind secundară (deşi în opinia mea acesta este produsul constelaţiei interpersonale din viaţa timpurie a individului şi, mai presus de toate, al condiţiilor sociale care au condus la formarea sa). Ceea ce contează, însă, este viziunea lui Freud potrivit căreia *orientarea predominantă în privinţa posesiei apare în perioada premergătoare deplinei maturităţi şi ea devine patologică doar dacă se permanentizează*. Cu alte cuvinte, Freud consideră că persoana preocupată exclusiv de posesiuni este bolnavă mental, este nevrotică; de aici s-ar putea desprinde faptul că societatea alcătuită predominant din indivizi cu caracter anal este o societate bolnavă.

ASCETISM ŞI EGALITATE

Multe discuţii morale şi politice s-au centrat pe întrebarea: a avea sau a nu avea? La nivel moral-religios aceasta s-a tradus prin alegerea între un mod de viaţă ascetic şi unul neascetic, cel din urmă incluzând atât desfătarea productivă, cât şi plăcerea nelimitată. Comportamentul ascetic, cu preocuparea sa constantă pentru absenţa plăcerii, poate fi privit ca o negare a dorinţelor puternice de a avea şi a consuma. În cazul ascetului, acestea pot fi negate, dar în încercarea de a le

suprima respectiva persoană devine preocupată în egală măsură de acestea. După cum demonstrează datele psihanalitice, această negare prin supracompensare este foarte frecventă. Ea apare la vegetarienii fanatici, care-şi reprimă impulsurile distructive, la fanaticii care se opun avorturilor, care-şi refulează impulsul de a ucide, sau la fanaticii „virtuţii”, care-şi reprimă propriile impulsuri „păcătoase”. Ce contează aici nu este o anumită convingere în sine, ci fanatismul care o susţine. Acesta, ca de altfel toate tipurile de fanatism, sugerează suspiciunea că serveşte la acoperirea altor impulsuri, de obicei opuse.

În domeniul economic şi politic apare o diferenţiere similară, la fel de eronată, între inegalitatea nelimitată şi egalitatea absolută a venitului. Dacă posesiunile tuturor sunt funcţionale şi personale, atunci faptul că cineva are ceva mai mult decât altcineva nu constituie o problemă socială, deoarece dacă posesia nu este esenţială, invidia nu poate să apară. Pe de altă parte, cei interesaţi de egalitate, în sensul că partea ce revine cuiva trebuie să fie la fel de mare ca partea ce revine altuia, arată că orientarea lor bazată pe a avea este la fel de puternică cum a fost întotdeauna, dar ea este ţinută sub control de preocuparea lor pentru egalitate. În spatele acestei preocupări se poate observa însă motivaţia reală: invidia. Cei care cer ca nimeni să nu aibă mai mult decât ei înşişi se protejează astfel de invidia pe care ar simţi-o dacă cineva ar avea ceva chiar şi cu un gram mai mult decât ei. Ceea ce contează este ca atât luxul, cât şi sărăcia să fie eradicate; egalitate nu trebuie să însemne posesia aceloraşi cantităţi de bunuri, ci ca venitul să nu fie diferenţiat până într-atât încât să le permită unor grupuri să aibă experienţe diferite de viaţă. În *Manuscrisele economico-filosofice* din 1844, Marx sublinia acest aspect, referindu-se la ceea ce el numea „comunismul

rudimentar” care „neagă în toate domeniile *personalitatea* omului”; acest tip de comunism „nu este decât desăvârşirea acestei invidii şi a acestei nivelări, pornind de la *reprezentarea* unui minim” (*Manuscrise...,* p. 88).

POSESIA EXISTENŢIALĂ

Pentru a aprecia pe deplin modul de viaţă bazat pe a avea despre care discutăm aici, pare a fi nevoie să abordăm şi o altă însuşire, şi anume funcţia pe care o are *posesia existenţială*; căci existenţa umană reclamă să posedăm, să păstrăm, să utilizăm şi să avem grijă de anumite lucruri pentru a putea supravieţui. Acest fapt este adevărat atunci când este vorba de trupurile noastre, de mâncare, de adăpost, de haine, dar şi de uneltele trebuincioase pentru a produce cele necesare traiului. Această formă de a avea poate fi numită „posesiune existenţială” deoarece ea este înrădăcinată în existenţa umană. Este un impuls dirijat raţional spre a ne menţine în viaţă – în opoziţie cu *posesia caracterologică* de care ne-am ocupat până acum, care reprezintă impulsul pătimaş de a păstra ceea ce nu este înnăscut, ci a apărut ca rezultat al impactului condiţiilor sociale asupra speciei umane condiţionate biologic.

Posesia existenţială nu este în conflict cu fiinţa, dar posesia caracterologică este în opoziţie în mod necesar. Chiar şi cei „drepţi” şi „sfinţi”, întrucât şi ei sunt oameni, trebuie să vrea să posede lucruri în acest sens existenţial – spre deosebire de persoana obişnuită care vrea să aibă atât în sens existenţial, cât şi în sens caracterologic. (A se vedea discuţia anterioară a dihotomiilor existenţiale şi caracterologice din lucrarea *Omul pentru el însuşi.*)

V

ÎN CE CONSTĂ MODUL DE EXISTENŢĂ BAZAT PE A FI?

Cei mai mulţi dintre noi cunoaştem mult mai bine modul de existenţă bazat pe a avea decât cel bazat pe a fi, deoarece în cultura noastră posesia este de departe experienţa cea mai frecventă. Dar ceva şi mai important face atât de dificilă definirea modului de existenţă bazat pe a fi în comparaţie cu cel bazat pe a avea, şi anume chiar natura diferenţei dintre cele două moduri de existenţă.

Posesia se referă la *lucruri*, iar lucrurile sunt fixe şi *descriptibile*. Fiinţarea se referă la *experienţă*, iar experienţa umană este în principiu indescriptibilă. Ceea ce poate fi descrisă este *persona* – masca pe care o purtăm, eul pe care îl prezentăm – pentru că această *persona* este în esenţă un lucru. În schimb, fiinţa umană nu este o imagine moartă şi de aceea ea nu poate fi descrisă precum un lucru. De fapt, fiinţa umană nu poate fi descrisă absolut deloc. Într-adevăr, multe se pot spune despre mine, despre caracterul meu, despre orientarea mea generală faţă de viaţă. Această cunoştere perceptivă poate merge foarte departe în înţelegerea şi descrierea structurii mele psihice sau a altei persoane. Dar ceea ce sunt eu în totalitate, individualitatea mea completă, natura mea intrinsecă ce este la fel de unică precum amprentele digitale, nu poate fi niciodată înţeles pe deplin, nici măcar

prin empatie, căci nu există două fiinţe absolut la fel[18]. Bariera care mă separă de ceilalţi poate fi depăşită doar printr-o legătură reciprocă reală, vie, întrucât participăm împreună la dansul vieţii. Totuşi, identificarea deplină nu va fi niciodată posibilă.

Nici măcar un singur gest nu poate fi descris pe deplin. Se pot scrie pagini întregi despre zâmbetul Mona Lisei, şi cu toate acestea zâmbetul nu va putea fi surprins în cuvinte – dar asta nu pentru că zâmbetul ei este atât de „misterios”. De fapt, zâmbetul oricărui om este misterios (dacă nu e vorba despre acel zâmbet învăţat, artificial, pe care-l întâlnim la cumpărături). Nimeni nu poate descrie complet expresia de interes, entuziasm, biofilie, ură sau narcisism pe care o poţi vedea în ochii altor persoane, sau varietatea expresiilor faciale, umbletul sau intonaţiile oamenilor.

A FI ACTIV

Premisele modului de existenţă bazat pe a fi sunt independenţa, libertatea şi prezenţa raţiunii critice. Caracteristica sa fundamentală este aceea de a fi activ, nu în sensul unei activităţi orientate spre exterior, care te ţine ocupat, ci în sensul unei activităţi interioare, care foloseşte în mod productiv resursele umane. A fi activ înseamnă să dai expresie aptitudinilor, talentelor, bogăţiei şi darurilor naturale cu care a fost înzestrată fiinţa umană – în măsură mai mare sau mai mică. A fi activ înseamnă să te reînnoieşti permanent, să creşti, să curgi, să iubeşti, să transcenzi închisoarea eului, să fii interesat, să te

[18] Această limitare afectează şi cea mai bună psihologie; chestiune pe care am analizat-o în detaliu, comparând „psihologia negativă” cu „teologia negativă”, într-un eseu intitulat „On the Limitations and Dangers of Psychology” (1959).

străduieşti, să dăruieşti. Dar niciuna dintre aceste experienţe nu poate fi exprimată plenar în cuvinte. Cuvintele sunt vase umplute cu o experienţă care debordează. Cuvintele indică spre o experienţă; ele nu sunt experienţa însăşi. Din momentul în care începem să exprimăm experienţa în gânduri şi cuvinte, experienţa s-a dus: s-a uscat, e moartă, a devenit un biet gând. Din această cauză fiinţarea nu poate fi descrisă în cuvinte, ea poate fi comunicată doar prin împărtăşirea experienţei. În structura bazată pe a avea, cuvântul mort este cel care guvernează; în structura bazată pe a fi guvernează experienţa vie şi inexprimabilă. (Bineînţeles, în modul bazat pe a fi există şi gândire, dar şi ea este vie şi productivă.)

Probabil că modul de existenţă bazat pe a fi poate fi cel mai bine descris printr-un simbol sugerat de Max Hunziger: un geam are culoare albastră deoarece, atunci când este luminat de razele soarelui, el absoarbe toate celelalte culori. Aceasta înseamnă că geamul este „albastru” tocmai pentru că lasă să treacă razele albastre. Astfel, el este numit nu după ceea ce are, ci după ceea ce lasă să transpară din sine.

Modul de existenţă bazat pe a fi poate să se manifeste doar în măsura în care renunţăm la modul de viaţă bazat pe a avea, adică la nonexistenţă – când nu mai căutăm siguranţa şi identitatea cramponându-ne de ceea ce avem, nu mai „stăm” pe posesiunile noastre şi nu ne mai agăţăm de eul şi averile noastre. A fi presupune a renunţa la egocentrism şi egoism, sau, aşa cum spun adesea misticii, a deveni „gol” şi „sărac”.

Dar cei mai mulţi oameni consideră că este prea dificil să renunţe la orientarea lor bazată pe a avea; orice încercare de a face asta le provoacă o anxietate intensă, le dă senzaţia că renunţă la toată siguranţa lor şi că se

aruncă într-un ocean, deşi nu ştiu să înoate. Ei nu realizează faptul că, odată ce au renunţat la cârja proprietăţii, pot începe să-şi folosească propriile puteri şi să meargă singuri. Ceea ce îi reţine este iluzia că nu vor putea merge pe propriile picioare, că vor cădea dacă nu se vor sprijini de lucrurile pe care le au. Ei sunt precum copilul care, după ce a căzut prima dată, se teme că nu va putea umbla singur. Dar natura şi ajutorul uman îi împiedică pe oameni să devină infirmi. Aceia care cred că vor cădea dacă nu se sprijină în cârjele posesiunilor lor au şi ei nevoie de un dram de ajutor din partea semenilor.

ACTIVITATE ŞI PASIVITATE

Faptul de a fiinţa, aşa cum a fost descris până acum, implică facultatea de a fi activ; pasivitatea exclude fiinţarea. Totuşi, „activ” şi „pasiv” se află printre acele cuvinte pe care oamenii le înţeleg greşit, deoarece în zilele noastre semnificaţia lor este complet diferită de aceea pe care o aveau în timpul Antichităţii clasice, Evului Mediu şi Renaşterii timpurii. Pentru a înţelege conceptul fiinţării, trebuie să lămurim ce înţelegem prin activitate şi pasivitate. În accepţiunea modernă, activitatea este definită în mod obişnuit ca o calitate a comportamentului care determină un efect vizibil al cheltuielii de energie. De exemplu, fermierii care-şi cultivă pământurile sunt consideraţi activi; la fel şi muncitorii de la liniile de producţie, vânzătorii care-şi conving clienţii să cumpere, investitorii care investesc banii proprii sau ai altora, medicii care-şi tratează pacienţii, funcţionarii care vând timbre poştale şi birocraţii care arhivează documente. Cu toate că unele din aceste activităţi reclamă mai mult interes şi concentrare decât altele, aceasta nu contează din punctul de vedere al „activităţii”. În linii mari,

activitatea este *acel comportament social recunoscut, îndreptat spre un anumit scop, care duce la schimbări sociale utile*.

„Activitatea” în sens modern se referă doar la comportament, nu şi la persoana din spatele comportamentului. Nu are nicio importanţă dacă oamenii sunt activi pentru că sunt impusionaţi de o forţă exterioară, precum sclavii, sau de o pornire interioară, precum persoana mânată de anxietate. Nu contează dacă sunt interesaţi de munca lor, ca un tâmplar sau ca un scriitor creativ, ca un om de ştiinţă sau ca un grădinar; sau dacă nu au o satisfacţie interioară pentru ceea ce fac, precum muncitorul de la linia de asamblare sau funcţionarul poştal.

Sensul modern al activităţii nu face nicio distincţie între *activitate* şi *faptul de a fi doar ocupat*. Dar între cele două există o diferenţă fundamentală, care corespunde termenilor „alienat” şi „nealienat” în raport cu activităţile desfăşurate. În activitatea alienată eu nu mă experimentez pe mine însumi ca subiect care face acţiunea; mai degrabă experimentez *rezultatul* activităţii mele – şi pe acela ca pe ceva aflat „acolo”, separat de mine şi situat deasupra mea şi împotriva mea. În activitatea alienată eu nu sunt „activ” în adevăratul sens al cuvântului; de fapt, forţele externe şi interne acţionează asupra mea. Eu m-am separat de rezultatul activităţii mele. Cel mai bun caz observabil de activitate alienată în domeniul psihopatologiei este acela al persoanelor compulsiv-obsesionale. Forţate de o nevoie internă să facă ceva împotriva voinţei lor – de exemplu, să numere paşii, să repete anumite fraze, să desfăşoare anumite ritualuri secrete – acestea pot fi extrem de active în urmărirea acestui ţel; dar, după cum a demonstrat pe larg investigaţia psihanalitică, ele sunt conduse de o forţă

interioară de care nu sunt conştiente. Un exemplu la fel de clar de activitate alienată este comportamentul posthipnotic. Persoanele aflate sub sugestie hipnotică, cărora li s-a cerut să facă un anumit lucru atunci când se trezesc din transă, vor face acest lucru fără a fi conştiente de faptul că nu fac ceea ce *vor* ele, ci doar urmează ordinele primite anterior de la hipnotizator.

În activitatea nealienată, eu mă experimentez *pe mine însumi* ca *subiect* al activităţii mele. Activitatea nealienată este un proces care dă naştere la ceva, care produce ceva şi rămâne în legătură cu ceea ce produce. Aceasta implică, de asemenea, că activitatea mea este o manifestare a puterilor mele, că eu, activitatea mea şi rezultatul activităţii mele suntem una. Eu numesc această activitate nealienată *activitate productivă*[19].

„Productiv”, în sensul folosit aici, nu se referă la capacitatea de a crea ceva nou şi original, aşa cum ar face un artist sau un om de ştiinţă. Nu se referă nici la produsul activităţii mele, ci la *calitatea* acesteia. Un tablou sau un tratat ştiinţific poate fi complet neproductiv, adică steril; pe de altă parte, procesele care se desfăşoară în interiorul persoanelor conştiente de ele însele în profunzime, sau care „văd” cu adevărat un copac şi nu doar privesc la el, sau care citesc o poezie şi trăiesc pe deplin sentimentele pe care poetul le-a exprimat în cuvinte – aceste procese pot fi foarte productive, deşi nimic nu este „produs”. Activitatea productivă denotă starea de activare internă; ea nu are neapărat legătură cu crearea unei opere de artă, a unei teorii ştiinţifice sau a unui lucru „util”. Productivitatea este o orientare de caracter de care toate fiinţele umane sunt capabile, în măsura în care nu suferă de afecţiuni emoţionale. Persoanele productive animă tot

[19] În lucrarea *Frica de libertate* am folosit termenul „activitate spontană”, iar în scrierile ulterioare, „activitate productivă”.

ceea ce ating. Ele dau naştere propriilor aptitudini şi aduc la viaţă alte persoane şi lucruri.

Atât „activitatea”, cât şi „pasivitatea” pot avea două înţelesuri total diferite. Activitatea alienată, care doar ne menţine ocupaţi, este de fapt „pasivitate” din punctul de vedere al productivităţii, în timp ce pasivitatea, care nu are rolul de a ne ţine ocupaţi, poate fi o activitate nealienată. Acest lucru este dificil de înţeles în prezent, deoarece mai toate activităţile sunt „pasivităţi” alienate, în timp ce pasivitatea productivă este rareori experimentată.

ACTIVITATE - PASIVITATE, ÎN VIZIUNEA FILOSOFILOR

În tradiţia filosofică a societăţii preindustriale, conceptele de „activitate” şi „pasivitate” nu au fost folosite în sensul lor actual. Nici nu ar fi fost posibil, deoarece alienarea muncii nu ajunsese la un nivel comparabil cu cel din zilele noastre. Din acest motiv, filosofi precum Aristotel nici măcar nu fac o distincţie clară între „activitate” şi „faptul de a rămâne ocupat”. În Atena, munca alienată cădea doar în sarcina sclavilor; munca ce implica efort fizic pare să fi fost exclusă din conceptul de *praxis* („practică”), termen care se referă doar la tipul de activitate pe care un om *liber* o poate desfăşura şi pe care Aristotel l-a folosit pentru a desemna activitatea realizată în mod liber de către individ. (A se vedea Nicholas Lobkowicz, *Theory and Practice*.) Având în vedere acest cadru de referinţă, problema muncii alienate, de rutină şi lipsită de semnificaţie pentru individ, cu greu ar fi putut deveni o realitate pentru cetăţenii liberi ai Atenei. Libertatea lor implica exact aceste lucruri, pentru că, nefiind sclavi, activitatea pe care o desfăşurau era productivă şi plină de sens.

Faptul că Aristotel nu împărtăşea conceptele noastre actuale de „activitate” şi „pasivitate” devine absolut clar dacă vom avea în vedere faptul că, pentru el, forma cea mai înaltă de praxis, adică de activitate – aflată chiar mai presus de activitatea politică –, este reprezentată de *viaţa contemplativă*, dedicată căutării adevărului. Ideea potrivit căreia contemplarea ar fi un fel de inactivitate era pentru el de neconceput. Aristotel considera viaţa contemplativă ca fiind punerea *în act* a părţii celei mai bune din noi, a *nous*-ului (a intelectului). Sclavul se poate bucura de plăcerea sexuală, la fel ca oamenii liberi. Dar *eudaimonia* (fericirea, starea de bine) constă nu în plăceri, ci într-o *activitate conformă cu virtutea* (*Etica nicomahică,* 1177a).

Ca şi în cazul lui Aristotel, poziţia lui Toma din Aquino este în opoziţie cu conceptul modern de „activitate”. Şi pentru Toma, viaţa dedicată păcii lăuntrice şi cunoaşterii spirituale, *vita contemplativa*, este cea mai înaltă formă de activitate umană. El admite însă că şi viaţa cotidiană, *vita activa*, a omului simplu, este valoroasă şi poate conduce la fericire (*beatitudo*), doar dacă – şi această calitate este fundamentală – scopul spre care sunt dirijate toate activităţile omului este fericirea, iar omul este capabil să-şi controleze pasiunile şi trupul (Toma din Aquino, *Summa*, 2-2:182, 183; 1-2:4,6).

Dar discuţia despre *vita contemplativa* şi *vita activa* merge mult mai departe. Pentru că în timp ce atitudinea lui Toma este una de compromis, autorul *Norului Necunoaşterii*, contemporan cu Meister Eckhart, argumentează energic împotriva valorii vieţii active, deşi Eckhart a pledat foarte mult în favoarea ei. Contradicţia nu este însă atât de puternică pe cât ar părea, deoarece toţi sunt de acord că activitatea este „sănătoasă” doar atunci când exprimă şi este înrădăcinată în trebuinţele etice şi spirituale. Din acest motiv, toţi aceşti învăţători consideră

că starea de a fi ocupat, adică activitatea separată de fundamentul spiritual al oamenilor, trebuie respinsă[20].

Ca om şi gânditor, Spinoza a întruchipat, cu aproape patru secole mai târziu, spiritul şi valorile caracteristice epocii în care a trăit Eckhart; dar şi el a observat cu atenţie schimbările ce au avut loc în societate şi transformările suferite de omul obişnuit. Spinoza a fost fondatorul psihologiei ştiinţifice şi unul dintre descoperitorii dimensiunii inconştientului; cu această cunoaştere îmbogăţită, el a analizat diferenţa dintre activitate şi pasivitate într-un mod mai sistematic şi mai precis decât o făcuseră predecesorii săi.

În lucrarea *Etica*, Spinoza face distincţia dintre activitate şi pasivitate (a acţiona şi a suferi), considerându-le două aspecte fundamentale ale funcţionării minţii. Primul criteriu pentru *acţiune* este acela că acţiunea derivă din natura umană: „Spun că noi suntem activi când se întâmplă ceva în noi sau în afară de noi şi a cărui cauză adevărată suntem noi, adică atunci când în noi sau în afară de noi urmează din propria noastră natură ceva care poate fi cunoscut clar şi distinct numai prin aceasta. Dimpotrivă, spunem că suntem pasivi, când noi suntem numai în parte cauza a ceea ce se întâmplă în noi sau a ceea ce urmează din natura noastră” (*Etica*, Partea a treia, def. 2).

Aceste afirmaţii sunt dificile pentru cititorul modern, care este obişnuit să creadă că termenul de „natură umană” nu poate fi pus în corespondenţă cu niciun fel de date de ordin empiric. Dar pentru Spinoza, ca şi pentru Aristotel, această problemă nu s-a pus niciodată; şi nu se pune nici pentru unii neurofiziologi, biologi şi psihologi contemporani. Spinoza consideră că natura umană este

[20] Scrierile lui W. Lange, N. Lobkowicz şi D. Mieth (1971) pot furniza şi alte informaţii legate de problema vieţii contemplative şi active.

tot atât de caracteristică pentru fiinţa umană pe cât este natura cabalină pentru un cal; în plus, bunătatea sau răutatea, succesul sau eşecul, bunăstarea sau suferinţa, activitatea sau pasivitatea depind de măsura în care persoanele reuşesc să atingă dezvoltarea optimă a naturii proprii. Realizarea optimă a naturii unei specii (în cazul oamenilor, a naturii umane) reprezintă scopul vieţii; cu cât ajungem mai aproape de modelul naturii umane, cu atât mai mari sunt libertatea şi starea noastră de bine.

În modelul fiinţei umane propus de Spinoza, activitatea este inseparabilă de un alt atribut: raţiunea. Dacă vom acţiona în concordanţă cu condiţiile existenţei noastre şi vom fi conştienţi că aceste condiţii sunt cele reale şi necesare, atunci vom putea cunoaşte adevărul despre noi înşine. „Sufletul nostru este activ în unele privinţe, iar în altele este pasiv; anume, întrucât are idei adecvate, sufletul este cu necesitate activ în unele privinţe, iar întrucât are idei neadecvate, el este cu necesitate pasiv în alte privinţe” (*Etica*, Partea a treia, prop. 1).

Dorinţele sunt clasificate în active şi pasive (*actiones* şi *passiones*). Primele sunt înrădăcinate în stările existenţei noastre (în modificările naturale, nu patologice ale stării patologice); cele din urmă nu sunt înrădăcinate în acest fel, ci sunt cauzate de condiţiile perturbatoare interne şi externe). Primele există în măsura în care suntem liberi; cele din urmă sunt cauzate de forţele interne şi externe. Toate „afectele active” sunt în mod necesar bune: „pasiunile” pot fi bune sau rele. Potrivit lui Spinoza, activitatea, raţiunea, libertatea, bunăstarea, bucuria şi autoperfecţionarea sunt legate într-un mod inseparabil – aşa cum sunt şi pasivitatea, iraţionalitatea, sclavia, tristeţea, lipsa de putere şi toate tendinţele

contrare nevoilor naturii umane (*Etica*, Partea a patra, Adaos la cap. II, III, V; prop. XL, XLII).

Ideile lui Spinoza despre pasiuni şi pasivitate pot fi înţelese pe deplin dacă trecem mai departe la ultimul – şi cel mai modern – pas al gândirii sale: acela că a fi mânat de pasiuni iraţionale înseamnă a fi bolnav mental. În măsura în care ajungem la o dezvoltare optimă, nu suntem doar (relativ) liberi, puternici, raţionali şi bucuroşi, ci suntem şi sănătoşi mental; în măsura în care nu reuşim să atingem acest ţel, suntem lipsiţi de libertate, slabi, fără raţiune şi deprimaţi. În opinia mea, Spinoza a fost primul gânditor modern care a postulat faptul că sănătatea şi boala mentale sunt rezultatul unui mod de viaţă corect, respectiv greşit.

Pentru Spinoza, sănătatea mentală este în ultimă instanţă o manifestare a unui mod de viaţă corect; boala mentală, un simptom al eşecului de a trăi potrivit cerinţelor naturii umane. „Dar, când *avarul* nu se gândeşte la nimic decât la câştig şi la bani, iar ambiţiosul la mărire etc., aceştia nu sunt socotiţi că aiurează pentru că sunt de obicei nesuferiţi şi sunt consideraţi odioşi. Însă, *în realitate*, avariţia, ambiţia, senzualitatea etc. sunt specii de halucinaţie, deşi nu sunt socotite printe boli” (*Etica*, Partea a patra, prop. XLIV). În această afirmaţie, atât de străină pentru modul de gândire al timpurilor noastre, Spinoza consideră că pasiunile care nu corespund nevoilor naturii umane sunt patologice; de fapt, el merge până într-acolo încât le consideră o formă de nebunie, de „halucinaţie”.

Conceptele de activitate şi pasivitate ale lui Spinoza pot fi indicate într-o critică radicală adusă societăţii industriale. În contrast cu convingerea actuală că persoanele mânate de lăcomia pentru bani, posesiuni sau faimă sunt normale şi bine adaptate, acestea erau

considerate de Spinoza ca total pasive şi fundamental bolnave. Persoanele „active” în accepţiunea lui Spinoza, pe care el le-a personificat prin modul său de viaţă, au devenit astăzi excepţii şi sunt suspectate într-o oarecare măsură ca fiind „nevrotice”, deoarece sunt extrem de puţin adaptate la aşa-numita activitate normală.

Marx scria (în *Manuscrisele economico-filosofice*) că „activitatea liberă” (adică cea umană) „constituie caracterul generic al omului” (p. 68). Pentru el, munca reprezintă activitatea umană, iar activitatea umană este viaţă. Capitalul, pe de altă parte, reprezintă pentru Marx acumularea, trecutul şi, în ultimă instanţă, ceea ce e mort (*Contribuţii...*). Nu putem înţelege pe deplin încărcătura afectivă pe care lupta dintre capital şi muncă a creat-o în sufletul lui Marx dacă nu avem în vedere faptul că el o percepea ca pe o luptă între ceea ce e viu şi ceea ce e mort, între prezent şi trecut, între oameni şi lucruri, între a fi şi a avea. Pentru Marx întrebarea era: cine pe cine ar trebui să conducă – viaţa să conducă ceea ce e mort sau ceea ce e mort să conducă viaţa? În viziunea lui, socialismul reprezenta o societate în care viaţa a triumfat asupra morţii.

Toată critica lui Marx la adresa capitalismului, precum şi viziunea sa asupra socialismului sunt înrădăcinate în conceptul potrivit căruia activitatea personală a omului este paralizată de sistemul capitalist, iar ţelul este acela de a repune în drepturi umanitatea prin reconsiderarea activităţii în toate sferele vieţii.

În pofida formulărilor influenţate de economiştii clasici, clişeul că Marx a fost un determinist, care a făcut din fiinţele umane obiecte pasive ale istoriei şi le-a deposedat de propria lor activitate, este exact opusul gândirii sale, aşa cum orice om se poate convinge cu uşurinţă dacă-l citeşte pe Marx în întregime şi nu se

mulţumeşte doar să scoată din context câteva propoziţii izolate. Ideile lui Marx nu ar putea fi exprimate mai clar decât o face el însuşi: „Istoria nu face nimic; ea nu posedă bogăţii colosale, ea «nu duce nicio luptă». Mai degrabă omul – omul real, viu – este cel care acţionează, posedă şi luptă cu tot ceea ce-l înconjoară. «Istoria» nu este o persoană anume care-l foloseşte pe om pentru a-şi atinge scopurile; mai curând, Istoria este activitatea omului în urmărirea scopurilor sale” (Marx şi Engels, *Sfânta familie*).

Dintre contemporanii apropiaţi, niciunul nu a perceput caracterul pasiv al activităţilor moderne cu o mai mare înţelegere decât Albert Schweitzer, care, în studiul său referitor la degradarea şi restaurarea civilizaţiei, a considerat că omul este lipsit de libertate, incomplet, necentrat, dependent în mod patologic şi „absolut pasiv”.

FIINŢAREA CA REALITATE

Până acum am descris semnificaţia fiinţării prin opoziţie cu modul de viaţă bazat pe a avea. Dar mai există o semnificaţie, la fel de importantă, care rezultă din analiza fiinţării în raport cu *aparenţa*. Dacă eu par a fi binevoitor, dar bunăvoinţa mea este doar o mască cu care îmi acopăr caracterul abuziv – dacă par a fi curajos, deşi sunt doar extrem de înfumurat sau poate suicidar – dacă par a-mi iubi ţara, dar îmi urmăresc interesele egoiste, atunci aparenţa, cu alte cuvinte comportamentul meu făţiş, este într-o puternică contradicţie cu realitatea forţelor care mă motivează. Comportamentul meu este diferit de caracterul meu. Structura mea de caracter, adevărata motivaţie a comportamentului meu, constituie fiinţa mea adevărată. Comportamentul meu îmi poate reflecta parţial fiinţa, dar de obicei el este o mască pe care o am şi pe care o port pentru a-mi atinge scopurile

personale. Behaviorismul analizează această mască de parcă ar fi o informaţie ştiinţifică de nădejde; adevărata cunoaştere se focalizează pe realitatea interioară, care de obicei nu este nici conştientă, nici direct observabilă. Acest concept al fiinţei ca ceea ce trebuie „demascat”, după cum a fost exprimat de Eckhart, este central pentru gândirea lui Spinoza şi Marx şi reprezintă descoperirea fundamentală a lui Freud.

Înţelegerea discrepanţei dintre comportament şi caracter, dintre masca pe care o am şi realitatea pe care o ascunde, este principala realizare a psihanalizei freudiene. Freud a conceput o metodă (asociaţia liberă de idei, analiza viselor, transferul şi rezistenţa) menită să descopere dorinţele pulsionale (în esenţă, de ordin sexual) refulate în copilăria timpurie. Chiar şi atunci când descoperirile mai recente din domeniul teoriei şi terapiei psihanalitice au continuat să scoată în evidenţă cu precădere evenimentele traumatice din domeniul relaţiilor interpersonale timpurii în detrimentul celor aparţinând vieţii pulsionale, principiul a rămas acelaşi. Ceea ce este refulat sunt dorinţele şi fricile traumatice timpurii şi – după cum cred – dorinţele şi fricile apărute mai târziu; modalitatea de însănătoşire, deci de eliberare de anumite simptome sau de o indispoziţie mai generală, rezidă în aducerea la lumină a materialului refulat. Cu alte cuvinte, refulările sunt alcătuite din elementele iraţionale, infantile şi individuale ale experienţei.

Pe de altă parte, ideile obişnuite cu privire la ceea ce înseamnă un cetăţean „normal”, adică adaptat din punct de vedere social, ar fi trebuit să fie raţionale şi să nu să aibă nevoie de o analiză abisală. Dar nu acesta este adevărul. Motivaţiile conştiente, ideile şi convingerile noastre sunt un amestec de informaţii false, judecăţi tendenţioase, pasiuni iraţionale, raţionalizări şi

prejudecăţi, în care plutesc bucăţele de adevăr care ne asigură, deşi nu este adevărat, că întregul amestec este real. Procesul de gândire încearcă să organizeze această hazna de iluzii potrivit legilor logicii şi plauzibilităţii. Acest nivel de conştiinţă ar trebui să reflecte realitatea; el este harta pe care o folosim pentru a ne organiza viaţa. Această hartă falsă nu este refulată. *Ceea ce refulăm este cunoaşterea realităţii, cunoaşterea a ceea ce este adevărat*. Aşa că, dacă ne întrebăm *Ce este inconştientul?* răspunsul trebuie să fie: în afară de pasiunile iraţionale, aproape întreaga cunoaştere a realităţii. Inconştientul este în esenţă determinat de societate, care produce pasiuni iraţionale şi furnizează membrilor săi diferite tipuri de ficţiuni, forţând astfel adevărul să devină prizonierul pretinsei raţionalităţi.

Când afirmăm că adevărul este refulat, ne bazăm bineînţeles pe premisa că noi cunoaştem adevărul, dar refulăm această cunoaştere; cu alte cuvinte, că există o „cunoaştere inconştientă”. Experienţa mea în psihanaliză – după ce i-am analizat pe alţii, dar şi pe mine însumi – îmi confirmă faptul că acest lucru este adevărat. Noi percepem realitatea, şi nici nu s-ar putea altfel. Aşa cum simţurile noastre sunt organizate pentru a vedea, a auzi, a mirosi şi a atinge atunci când suntem în contact cu realitatea, raţiunea noastră este structurată în aşa fel încât să recunoască realitatea, adică să vadă lucrurile aşa cum sunt, să perceapă adevărul. Desigur, nu mă refer la acea parte a realităţii care necesită utilizarea unor instrumente sau metode ştiinţifice pentru a putea fi percepută. Mă refer la ceea ce poate fi recunoscut printr-o „privire” focalizată, şi în special la realitatea din noi şi din alţii. Ştim când întâlnim o persoană periculoasă sau pe cineva în care putem avea deplină încredere; ştim când suntem minţiţi, exploataţi sau păcăliţi, sau când ne-am amăgit pe

noi înşine. Ştim aproape tot ceea ce este important să ştim despre comportamentul uman, aşa cum şi strămoşii noştri posedau o cunoaştere remarcabilă despre mersul stelelor. Dar în timp ce ei erau conştienţi de cunoaşterea lor şi o foloseau, noi ne reprimăm imediat această cunoaştere, deoarece, dacă am fi conştienţi, viaţa ar deveni prea dificilă şi, aşa cum ne convingem pe noi înşine, prea „periculoasă”.

Dovada acestei afirmaţii este uşor de aflat. Ea există în multe din visele prin care pătrundem în profunzime în esenţa noastră şi a altor oameni, esenţă care pe timpul zilei ne scapă complet. (Am inclus exemple ale „viselor introspective” în lucrarea *The Forgotten Language*.) Ea poate fi demonstrată prin acele reacţii frecvente în care dintr-odată vedem pe cineva într-o lumină nouă şi apoi avem sentimentul că am posedat această cunoaştere dintotdeauna. Poate fi găsită în fenomenul rezistenţei, atunci când un adevăr dureros ameninţă să iasă la suprafaţă: în lapsusuri, în exprimările nepotrivite, în stările de transă sau în împrejurările în care o persoană spune ceva ca pentru sine, ceva ce contravine convingerilor pe care pretinde că le-a avut dintotdeauna, dar un moment mai târziu pare că a uitat de afirmaţia sa. Într-adevăr, noi folosim o mare cantitate de energie pentru a ascunde de noi înşine ceea ce ştim, iar gradul de refulare a acestei cunoaşteri cu greu poate fi subestimat. O legendă talmudică a exprimat acest concept al refulării adevărului într-o formă poetică: când se naşte un copil, un înger îi atinge capul pentru a-l face să uite adevărul pe care îl cunoaşte în momentul naşterii. În cazul în care copilul nu a uitat, viaţa sa va deveni insuportabilă.

Întorcându-ne la teza noastră principală: fiinţarea se referă la imaginea reală, nu la cea falsificată şi iluzorie. De aceea, orice încercare de a contribui la creşterea

capacităţii noastre de a fiinţa înseamnă o cunoaştere sporită a sinelui, a altora, a lumii din jurul nostru. Principalele ţeluri etice ale iudaismului şi creştinismului – învingerea urii şi lăcomiei – nu pot fi realizate fără un alt factor care are un rol central în budism, dar şi o anumită influenţă în iudaism şi creştinism: calea către „a fi” presupune pătrunderea în profunzime şi cunoaşterea realităţii interioare.

VOINŢA DE A OFERI, DE A ÎMPĂRTĂŞI ŞI DE A SACRIFICA

În societata contemporană, modul de existenţă bazat pe a avea se presupune a fi înrădăcinat în natura umană şi, de aceea, el nu pare să nu poată fi schimbat. Aceeaşi idee este exprimată şi de dogma potrivit căreia oamenii sunt în esenţă leneşi şi pasivi, nu vor să muncească sau să facă altceva, decât dacă sunt mânaţi de imboldul unui câştig material... sau de foame... sau de teama de a nu fi pedepsiţi. Această dogmă, deşi pusă de mulţi la îndoială, determină metodele noastre de educaţie şi muncă. Dar ea nu este nimic altceva decât o expresie a dorinţei de a demonstra valoarea organizării noastre sociale şi de a arăta că ea derivă din necesităţile naturii umane. Pentru membrii numeroaselor societăţi din trecut şi prezent, conceptul de lene originară şi de egoism uman înnăscut ar fi tot atât de fantastic pe cât este pentru noi opusul său.

Adevărul este acela că atât modul de existenţă bazat pe a fi, cât şi cel bazat pe a avea sunt potenţialităţi ale naturii umane, că nevoia noastră biologică de supravieţuire tinde să promoveze modul bazat pe a avea, dar egoismul şi lenea nu sunt singurele tendinţe inerente fiinţei umane.

Noi, oamenii, avem o dorinţă inerentă şi adânc înrădăcinată de a fi: de a ne exprima facultăţile noastre, de a fi activi, de a fi în legătură cu ceilalţi, de a scăpa de închisoarea egoismului. Adevărul acestei afirmaţii se sprijină pe atât de multe dovezi, încât s-ar putea umple cu uşurinţă o carte. D.O. Hebb a formulat esenţa problemei în forma sa cea mai generală afirmând că *singura problemă comportamentală este aceea de a justifica inactivitatea, nu activitatea*. Următoarele date sprijină această teză generală[21]:

1. Datele asupra comportamentului animal. Experimentele şi observaţiile directe arată că multe specii abordează sarcinile dificile cu plăcere, chiar şi atunci când nu se oferă recompense materiale.
2. Experimentele neurofiziologice demonstrează că activitatea este inerentă celulelor nervoase.
3. Comportamentul infantil. Studii recente pun în evidenţă capacitatea şi nevoia copiilor mici de a răspunde activ la stimuli complicaţi – descoperiri contrare presupunerii lui Freud potrivit căreia copilul mic experimentează stimulul extern ca pe o ameninţare în faţa căreia îşi mobilizează agresivitatea pentru a o îndepărta.
4. Comportamentul de învăţare. Multe studii arată că adolescenţii şi copiii sunt leneşi, deoarece materialul de învăţare le este prezentat într-o manieră seacă şi lipsită de viaţă, care nu este capabilă să le trezească un interes autentic; dacă presiunea şi plictiseala sunt îndepărtate, iar materialul este prezentat într-o manieră vie, atunci aceştia vor depune o activitate remarcabilă şi vor demonstra iniţiativă.
5. Comportamentul în muncă. Experimentul clasic al lui E. Mayo a demonstrat că şi munca plictisitoare devine

[21] Am analizat aceste dovezi în lucrarea *Anatomia distructivităţii umane*.

interesantă dacă muncitorii ştiu că iau parte la un experiment condus de o persoană energică şi înzestrată, care are capacitatea de a le stârni curiozitatea şi participarea. Acelaşi lucru a fost pus în evidenţă într-o serie de fabrici din Europa şi Statele Unite. Stereotipul managerilor în privinţa lucrătorilor este acesta: muncitorii nu sunt cu adevărat interesaţi să participe în mod activ; tot ceea ce vor ei sunt salarii mai mari, de aceea acordarea unor procente din profit poate fi un stimulent pentru productivitate, dar nu pentru participare. Cu toate că managerii au dreptate în ceea ce priveşte metodele de lucru pe care le oferă, experienţa a demonstrat – şi a convins nu puţini manageri – că, dacă muncitorii pot fi cu adevărat activi, responsabili şi informaţi cu privire la rolul lor în procesul productiv, cei neinteresaţi anterior se vor schimba considerabil şi vor demonstra un grad remarcabil de inventivitate, activitate, imaginaţie şi satisfacţie[22].

6. Bogăţia de date care se găseşte în viaţa socială şi politică. Credinţa că oamenii nu vor să facă sacrificii este total greşită. Când Churchill a anunţat la începutul celui de-al Doilea Război Mondial că cere de la cetăţenii britanici sânge, sudoare şi lacrimi, el nu i-a descurajat, ci, dimpotrivă, a făcut apel la dorinţa lor umană adânc înrădăcinată de a face sacrificii, de a renunţa la ei înşişi. Reacţia britanicilor – ca şi a germanilor şi ruşilor – faţă de bombardamentele haotice ale centrelor populate de către beligeranţi demonstrează că suferinţa nu le-a slăbit spiritul; ea le-a întărit rezistenţa, iar cei care au crezut că printr-un bombardament înfricoşător ar putea slăbi

[22] În cartea sa *The Gamesman: The New Corporate Leaders*, Michael Maccoby menţionează unele proiecte cu participare democratică, şi mai ales studiul său în cadrul Proiectului Bolivar, dedicat îmbunătăţirii muncitorilor din fabricile de automobile.

moralul duşmanului şi vor putea sfârşi mai repede războiul s-au înşelat.

Totuşi, este ceva trist pentru civilizaţia noastră să observăm faptul că războiul şi suferinţa, şi nu traiul pe timp de pace, pot mobiliza disponibilitatea omului de a face sacrificii, în timp ce vremurile de pace par să încurajeze mai ales egoismul. Din fericire, există şi pe timp de pace situaţii în care tendinţele umane de împărtăşire şi solidaritate se manifestă în comportamentul individual. Grevele muncitorilor, în special până la Primul Război Mondial, sunt exemple de un astfel de comportament în esenţă nonviolent. Muncitorii doreau salarii mai mari, dar în acelaşi timp îşi asumau un risc şi acceptau greutăţile cumplite pentru a putea lupta pentru demnitatea lor şi pentru a experimenta satisfacţia solidarităţii umane. Greva nu era doar un fenomen economic, ci şi „religios”. Cu toate că şi astăzi au loc astfel de greve, majoritatea au la bază raţiuni de ordin economic, deşi recent a început să crească şi numărul grevelor pentru condiţii de muncă mai bune.

Nevoia de a oferi şi de a împărţi cu alţii, precum şi disponibilitatea de a face sacrificii pentru alţii se mai întâlnesc încă printre membrii anumitor profesii, cum sunt asistentele medicale, medicii, călugării şi călugăriţele. Ţelurile de a ajuta şi a face sacrificii sunt pentru mulţi dintre aceştia, deşi nu pentru majoritatea, doar vorbe goale; totuşi, caracterul unui număr însemnat dintre aceste persoane corespunde valorilor pe care le declară. Aceleaşi valori le găsim exprimate în cadrul multor comunităţi care s-au perindat de-a lungul secolelor, fie ele religioase, socialiste sau umaniste. Găsim dorinţa de a oferi la oamenii care donează sânge voluntar (fără plată), precum şi în multe situaţii când oamenii îşi riscă propria viaţă pentru a o salva pe a altcuiva. Găsim manifestarea

dorinţei de a oferi la oamenii care iubesc cu adevărat. „Iubirea falsă”, adică egoismul reciproc împărtăşit, îi face pe oameni şi mai egoişti (şi aceasta se întâmplă destul de des). Dragostea sinceră sporeşte capacitatea de a iubi şi de a dărui. Adevăratul îndrăgostit iubeşte întreaga lume, atunci când oferă iubirea sa unei anumite persoane[23].

Invers, descoperim că destul de mulţi oameni, mai ales tineri, nu pot suporta luxul şi egoismul care-i înconjoară în familiile lor bogate. Împotriva aşteptărilor părinţilor, care consideră că copiii lor „au tot ce-şi doresc”, aceştia se revoltă împotriva existenţei lor moarte şi însingurate. Căci, de fapt, ei nu au tot ceea ce-şi doresc şi-şi doresc ceea ce nu au.

Remarcabile exemple de astfel de oameni din trecut sunt fiii şi fiicele familiilor bogate din Imperiul Roman, care au îmbrăţişat religia sărăciei şi a iubirii; un alt exemplu este Buddha, care a fost prinţ şi a beneficiat de toate plăcerile şi luxul pe care şi le-ar fi putut dori, dar care a descoperit că a avea şi a consuma duc la nefericire şi suferinţă. Un exemplu mai recent (din a doua jumătate a secolului al XIX-lea) este acela al fiilor şi fiicelor clasei de sus a societăţii ruseşti (narodnicii) care simpatizau cu cei năpăstuiţi. Nemaiputând să suporte viaţa de trândăvie şi nedreptate în care s-au născut, aceşti tineri şi-au părăsit familiile şi s-au alăturat ţăranilor săraci, au trăit alături de

[23] Una dintre sursele cele mai importante de a înţelege impulsul natural al omului de a da şi a împărţi cu alţii este lucrarea clasică a lui P.A. Kropotkin, *Mutual Aid: A factor of Evolution* (1902). Alte două lucrări importante sunt *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy* de Richard Titmuss (în care analizează manifestările dorinţei oamenilor de a dărui şi accentuează faptul că sistemul nostru economic îi împiedică pe oameni să-şi exercite în mod liber dreptul lor de a dărui) şi *Altruism, Morality and Economic Theory*, coord. de Edmund S. Phelps.

ei şi au contribuit la punerea bazelor luptei revoluţionare în Rusia.

Putem fi martorii unui fenomen similar în rândurile fiilor şi fiicelor oamenilor înstăriţi din Statele Unite şi Germania, care consideră viaţa pe care o duc în sânul familiei lor, unde nimic nu le lipseşte, ca fiind plictisitoare şi lipsită de semnificaţie. Dar, mai mult decât atât, aceştia consideră asprimea lumii faţă de cei săraci şi alunecarea spre războiul nuclear de dragul egoismului ca fiind de nesuportat. Astfel, ei pleacă din mediul lor familial în căutarea unui nou stil de viaţă, dar rămân nesatisfăcuţi, deoarece niciun efort constructiv nu pare să dea roade. Mulţi dintre ei au fost iniţial indivizii cei mai idealişti şi mai sensibili din tânăra lor generaţie; dar în acest moment, lipsiţi de tradiţie, maturitate, experienţă şi înţelepciune politică, devin disperaţi, îşi supraestimează în mod narcisic propriile capacităţi şi posibilităţi şi încearcă să atingă imposibilul prin utilizarea forţei. Ei formează aşa-numitele grupuri revoluţionare şi se aşteaptă să salveze lumea prin acte de terorism şi distrugere, fără să vadă că nu fac altceva decât să contribuie la tendinţa generală de violenţă şi cruzime. Şi-au pierdut capacitatea de a iubi şi au înlocuit-o cu dorinţa de a-şi sacrifica viaţa. (Sacrificiul de sine este adesea o soluţie pentru indivizii care-şi doresc cu ardoare să iubească, dar care şi-au pierdut această capacitate şi văd în sacrificiul vieţii lor o experienţă de iubire de înaltă trăire.) Dar aceşti tineri dispuşi să se sacrifice sunt foarte diferiţi de martirii plini de iubire, care vor să trăiască deoarece iubesc viaţa şi care acceptă moartea doar atunci când sunt forţaţi să se trădeze pe ei înşişi. Tinerii de azi dispuşi să se sacrifice sunt acuzaţii, dar şi acuzatorii, care arată că în cadrul sistemului nostru social unii dintre tinerii cei mai buni devin atât de izolaţi şi lipsiţi de speranţă încât nu le mai rămâne altceva de făcut

decât să se îndrepte spre distrugere şi fanatism pentru a putea scăpa de nefericirea lor.

Dorinţa omenească de a experimenta uniunea cu ceilalţi este înrădăcinată în condiţiile specifice de existenţă care caracterizează specia umană şi ea este una dintre motivaţiile cele mai puternice ale comportamentului uman. Prin minimalizarea şedinţelor instinctuale şi dezvoltarea maximă a capacităţii de a raţiona, noi, fiinţele umane, ne-am pierdut legătura originară cu natura. Pentru a nu ne simţi total izolaţi – fapt care ne-ar condamna la nebunie – avem nevoie să găsim o nouă unitate: cu celelalte fiinţe umane şi cu natura. Această nevoie umană de reuniune cu ceilalţi este experimentată în multe feluri: în legătura simbiotică cu mama, cu un idol, cu tribul, cu naţiunea, cu clasa, cu religia, cu frăţia, cu organizaţia profesională. Desigur, aceste legături adesea se suprapun şi capătă o formă extatică, aşa cum se întâmplă în cadrul anumitor secte religioase, al unor grupuri de linşaj sau în răbufnirile isteriei naţionale pe timp de război. De exemplu, izbucnirea Primului Război Mondial a prilejuit una din cele mai drastice forme de astfel de „uniune”. Brusc, de la o zi la alta, oamenii au renunţat la convingerile lor de o viaţă privind pacifismul, antimilitarismul şi socialismul; oamenii de ştiinţă au lepădat toată pregătirea lor în direcţia obiectivităţii, a gândirii critice şi a imparţialităţii pentru a se alătura marelui *Noi*.

Dorinţa de a experimenta uniunea cu ceilalţi se manifestă nu numai în cele mai josnice tipuri de comportament, adică în actele de sadism şi distrugere, dar şi în cele mai nobile: solidaritatea pe baza unui ideal sau a unei convingeri. Ea este, de asemenea, principala cauză a nevoii de adaptare; fiinţele umane sunt mai înspăimântate de faptul de a fi alungate din societate decât de cel de a muri. Pentru orice societate, tipul de uniune şi solidaritate

pe care-l promovează este fundamental şi acesta poate fi dus mai departe pe baza condiţiilor oferite de structura socio-economică dată.

Aceste consideraţii par să indice faptul că ambele tendinţe sunt prezente în fiinţele umane: tendinţa de *a avea* – de a poseda – care în ultimă instanţă îşi datorează forţa factorului biologic al dorinţei de supravieţuire; şi dorinţa de *a fi* – de a împărtăşi, de a dărui, de a sacrifica – care-şi trage forţa din condiţiile specifice ale existenţei umane şi din nevoia inerentă de a depăşi izolarea prin unirea cu ceilalţi. Din aceste strădanii contradictorii, care se manifestă în fiecare fiinţă umană, rezultă că structura socială, valorile şi normele sale decid care din cele două devine dominantă. Culturile care promovează lăcomia după averi, şi prin urmare modul de existenţă bazat pe a avea, sunt înrădăcinate într-una din tendinţele potenţialului uman; culturile care promovează fiinţarea şi împărtăşirea sunt ancorate în cealaltă tendinţă. Noi suntem aceia care trebuie să decidem pe care din aceste două potenţialităţi dorim să o cultivăm, fiind conştienţi totuşi de faptul că decizia noastră este determinată în mare măsură de structura socio-economică a societăţii noastre, care ne împinge spre una sau alta dintre soluţii.

Din observaţiile mele în domeniul comportamentului de grup, părerea mea este că cele două grupuri extreme, care manifestă tipuri de comportament adânc înrădăcinate în orientările bazate pe a avea şi a fi, formează o mică minoritate; în rândul marii majorităţi a oamenilor ambele posibilităţi sunt reale, iar care din cele două va ajunge să predomine şi care va fi reprimată depinde de factorii de mediu.

Această presupunere contrazice o dogmă psihanalitică larg răspândită care afirmă că mediul produce schimbări esenţiale în dezvoltarea personalităţii în perioada copilăriei

timpurii, dar că după această perioadă caracterul este fixat şi cu greu mai poate fi schimbat de evenimentele externe. Această dogmă psihanalitică a devenit acceptată, deoarece condiţiile de bază ale copilăriei se prelungesc pentru cei mai mulţi dintre oameni chiar şi în viaţa de mai târziu, întrucât, la modul general, condiţiile sociale rămân aceleaşi. Dar, există numeroase împrejurări în care o schimbare drastică a mediului conduce la o modificare fundamentală a comportamentului uman, şi anume atunci când încetăm să mai dăm energie forţelor negative, hrănind şi încurajând în schimb forţele pozitive.

Rezumând, putem spune că frecvenţa şi intensitatea dorinţei de a împărtăşi, de a oferi şi de a sacrifica nu sunt surprinzătoare dacă avem în vedere condiţiile de existenţă a speciei umane. Ceea ce este surprinzător este faptul că aceste nevoi pot fi atât de refulate încât fac ca actele de egoism din societăţile industriale (şi din alte societăţi) să constituie regula, în timp ce actele de solidaritate să fie excepţia. Dar, paradoxal, tocmai acest fenomen este cauzat de nevoia de unire. O societate ale cărei principii sunt achiziţia, profitul şi proprietatea generează un caracter social orientat spre posesie şi, odată ce modelul dominant a fost stabilit, nimeni nu mai doreşte să rămână pe dinafară, să fie un marginalizat; pentru a evita acest risc, toţi se adaptează la modelul majorităţii, ai cărei membri au în comun doar antagonismul reciproc.

Ca rezultat al atitudinii dominate de egoism, liderii societăţii noastre cred că oamenii pot fi motivaţi doar dacă li se oferă avantaje materiale, adică recompense, şi că nu vor reacţiona la apelurile la solidaritate şi sacrificiu. De aceea, cu excepţia situaţiilor create de războaie, astfel de apeluri se fac foarte rar, aşa încât şansele de a observa rezultatele posibile ale unor astfel de apeluri se pierd.

Doar o structură social-economică radical diferită şi o imagine radical diferită a naturii umane pot demonstra că mituirea nu este singura (şi nici cea mai bună) modalitate de a-i influenţa pe oameni.

VI

ALTE ASPECTE ALE MODURILOR DE EXISTENŢĂ BAZATE PE A AVEA ŞI A FI

SECURITATE - INSECURITATE

A nu merge înainte, a rămâne unde suntem, a regresa, cu alte cuvinte a ne baza pe ceea ce avem, este foarte tentant, căci noi nu cunoaştem decât ceea ce avem; posesiunile noastre ne oferă un sentiment de securitate. Ne temem şi, în consecinţă, evităm să păşim în necunoscut, în nesiguranţă; căci, într-adevăr, cu toate că pasul nu ne pare atât de riscant după ce l-am făcut, înainte să-l facem toate aspectele noi de dincolo de el par a fi foarte riscante şi, prin urmare, înspăimântătoare. Doar ceea ce e vechi şi încercat este sigur; sau cel puţin aşa pare. Orice pas nou conţine pericolul eşecului şi acesta este motivul pentru care oamenii se tem atât de mult de libertate[24].

Bineînţeles că pentru fiecare etapă a vieţii ceea ce este vechi şi obişnuit este diferit. Când suntem bebeluşi, nu avem altceva decât propriul corp şi sânii mamei (entităţi iniţial nediferenţiate). Apoi începem să ne orientăm în lume şi să ne facem un loc în cadrul acesteia.

[24] Aceasta este principala chestiune abordată în lucrarea mea *Frica de libertate*.

Începem să dorim să avem lucruri: o avem pe mama noastră, pe tatăl nostru, fraţii şi surorile, jucăriile; mai târziu dobândim cunoaştere, un loc de muncă, o poziţie socială, o soţie, copii, şi deja avem şi un fel de viaţă de apoi atunci când ne cumpărăm un loc de veci, ne facem o poliţă de asigurare de viaţă şi ne scriem testamentul.

Totuşi, în pofida siguranţei pe care le-o dau posesiunile, oamenii îi admiră pe cei care au o viziune a noului, pe cei care deschid un nou drum, care au curajul să meargă înainte. În mitologie, acest mod de existenţă este reprezentat simbolic de erou. Eroii sunt aceia care au curajul să părăsească ceea ce au – ţara, familia, proprietatea – şi să pornească la drum, nu fără teamă, dar fără a ceda în faţa temerilor lor. În tradiţia budistă, Buddha este eroul care lasă în urmă toate averile şi toată siguranţa conţinută de religia hindusă – rangul, familia – şi porneşte pe drumul unei vieţi lipsite de ataşament. Avraam şi Moise sunt eroi ai tradiţiei evreieşti. Eroul creştin este Iisus, care nu a avut nimic şi care – în ochii lumii – nu este nimic, dar care acţionează din plinătatea iubirii sale pentru toate fiinţele umane. Grecii au eroi lumeşti, al căror scop sunt victoria, satisfacerea mândriei personale, cucerirea. Totuşi, precum eroii spirituali, Hercule şi Ulise merg înainte, fără să fie descurajaţi de riscurile şi pericolele care îi aşteaptă. Eroii basmelor îndeplinesc aceleaşi criterii: pleacă, merg înainte şi acceptă nesiguranţa.

Îi admirăm pe aceşti eroi deoarece simţim în adâncul nostru că aşa am vrea să fim şi noi – dacă am putea. Dar fiindu-ne teamă, credem că noi nu putem fi astfel, că doar eroii pot. Eroii devin idoli; le transferăm propria noastră capacitate de a înainta, şi apoi rămânem acolo unde suntem – „deoarece noi nu suntem eroi”.

Această discuţie ar părea să sugereze că, deşi a fi erou este un lucru dezirabil, în realitate este ceva stupid şi împotriva interesului personal. Persoanelor prudente şi centrate pe a avea le place siguranţa, dar cu toate acestea ele trăiesc în mod necesar în nesiguranţă. Ele depind de ceea ce au: bani, prestigiu, mândria lor – adică de lucruri ce se află în afară. Dar ce se va alege de ele dacă pierd ceea ce au? Căci, într-adevăr, totul poate fi pierdut. În modul cel mai evident, cineva îşi poate pierde posesiunile – şi odată cu ele poziţia socială, prietenii – şi în orice moment (sau mai târziu) acel cineva îşi poate pierde şi viaţa.

Dacă eu sunt ceea ce posed şi voi pierde ceea ce am, atunci cine voi mai fi eu? Nimeni altcineva decât un învins, o mărturie dezumflată şi jalnică a unui mod eronat de a trăi. Întrucât este posibil să pierd ceea ce am, sunt veşnic şi în mod necesar îngrijorat că acest lucru se va întâmpla. Mi-e frică de hoţi, de schimbările economice, de revoluţii, de boală, de moarte, dar şi de dragoste, de libertate, de creştere, de schimbare, de necunoscut. Astfel, sunt mereu înspăimântat şi sufăr de ipohondrie, nu numai în ceea ce priveşte pierderea sănătăţii, ci şi a oricărui alt obiect pe care îl posed; devin defensiv, dur, suspicios, singur, mânat de nevoia de a avea mai mult pentru a fi mai bine protejat. Ibsen a descris frumos această persoană egocentrică în piesa *Peer Gynt*. Eroul este plin de sine; în egoismul său extrem el crede că este *el însuşi* deoarece este un „snop de dorinţe”. La sfârşitul vieţii recunoaşte că, din cauza existenţei sale bazate pe proprietate, a eşuat în a fi el însuşi, fiind doar o ceapă fără miez, un om neterminat, care niciodată nu a fost el însuşi.

În modul de existenţă bazat pe a fi lipsesc anxietatea şi insecuritatea născute din pericolul de a pierde ceea ce ai. *Dacă eu sunt cine sunt*, şi nu ceea ce am, nimeni nu mă

poate lipsi de sentimentul meu de identitate. Centrul meu este în mine însumi; capacitatea mea de a fiinţa şi de a-mi exprima puterile fundamentale este parte a structurii mele de caracter şi depinde de mine. Acest fapt este adevărat şi pentru procesul normal al vieţii mele, exceptând desigur acele împrejurări ca boala, tortura sau constrângerile exterioare puternice.

În vreme ce modul de viaţă centrat pe a avea se bazează pe ceva ce se diminuează prin utilizare, fiinţa creşte prin exerciţiu. („Rugul aprins" care nu se mistuie este simbolul biblic pentru acest paradox.) Puterea raţiunii, a dragostei, a creaţiei intelectuale şi artistice, toate capacităţile fundamentale cresc atunci când sunt exprimate. Ceea ce se cheltuieşte nu se pierde, ci, dimpotrivă, se păstrează. Singura ameninţare la adresa securităţii fiinţei mele zace în mine însumi: în lipsa de încredere în viaţă şi în puterile mele productive; în tendinţele regresive; în lenea interioară şi în disponibilitatea de a-i lăsa pe alţii să-mi controleze viaţa. Dar aceste pericole nu sunt *inerente* modului „a fi", aşa cum se întâmplă cu pericolul de a pierde, care este inerent modului „a avea".

SOLIDARITATE - CONFLICT

Experienţa de a iubi, de a-ţi plăcea, de a te bucura de ceva fără să vrei să posezi acel lucru este cea la care s-a referit Suzuki atunci când a comparat poeziile japoneze şi englezeşti (a se vedea capitolul I). Într-adevăr, nu este deloc uşor pentru Omul modern occidental să se bucure fără să posede. Totuşi, nici nouă nu ne este complet străină această trăire. Exemplul lui Suzuki referitor la atitudinea faţă de o floare nu ar mai fi valabil dacă în loc să privească la o floare călătorul s-ar uita la un munte, la o

pajişte sau la orice altceva ce nu poate fi luat de acolo în mod fizic. Fără îndoială, mulţi oameni, sau majoritatea, nici nu ar vedea cu adevărat muntele, ci doar un clişeu din mintea lor; în loc să îl vadă, ei ar dori să ştie cum se numeşte, ce altitudine are – sau ar dori să se caţere pe el, ceea ce ar putea reprezenta o altă formă de a-l lua în posesie. Dar unii s-ar putea să vadă muntele în mod real şi să se bucure de el. Acelaşi lucru poate fi spus şi atunci când este vorba de o operă muzicală: a cumpăra o înregistrare a muzicii care îţi place poate fi un act de posesie a acelei opere, şi poate că toţi aceia care iubesc arta într-un fel chiar o „consumă”; dar este posibil ca o minoritate să reacţioneze la muzică şi artă cu bucurie sinceră şi fără impulsul de a „poseda”.

Uneori, reacţiile oamenilor pot fi citite după expresiile lor faciale. Am văzut recent un film de televiziune despre extraordinarii acrobaţi şi jongleri ai circului chinezesc, în timpul căruia camera a urmărit în mod repetat publicul, pentru a înregistra reacţiile indivizilor din mulţime. Majoritatea feţelor erau aprinse, trezite la viaţă şi înfrumuseţate ca reacţie la spectacolul graţios şi plin de energie. Doar o minoritate părea rece şi lipsită de orice emoţie.

Un alt exemplu de bucurie fără dorinţa de a poseda poate fi uşor observat în reacţia noastră faţă de copiii mici. Şi aici, suspectez că apare un comportament de autoamăgire, căci ne place să ne vedem în rolul de persoane afectuoase cu cei mici. Dar deşi există motive de suspiciune, consider că reacţia veritabilă, plină de viaţă, faţă de copii, nu este deloc un lucru rar. Parţial, această constatare este adevărată, deoarece, în pofida sentimentelor referitoare la adolescenţi şi adulţi, cei mai mulţi oameni nu se tem de copii şi ca atare se simt liberi

să reacţioneze cu iubire la vederea acestora, ceea ce nu ar fi posibil dacă ar fi dominaţi de frică.

Exemplul cel mai relevant de bucurie fără pofta de a poseda poate fi găsit în relaţiile interpersonale. Un bărbat şi o femeie se pot bucura unul de altul din motive diverse; fiecăruia poate să-i placă atitudinile, ideile, temperamentul şi întreaga personalitate a celuilalt. Totuşi, dorinţa de a poseda din punct de vedere sexual apare doar în cazul celor care trebuie să posede ceea ce le face plăcere. Pentru aceia care se află preponderent în modul de existenţă bazat pe a fi, cealaltă persoană este agreabilă, şi chiar atractivă din punct de vedere sexual, dar ea nu trebuie „smulsă" pentru a te bucura de ea, ca să vorbim în termenii poeziei lui Tennyson.

Persoanele centrate pe *a avea* vor să posede persoana care le place sau pe care o admiră. Acest fapt poate fi observat în relaţiile dintre părinţi şi copii, dintre profesori şi elevi, dintre prieteni. Niciun partener nu este satisfăcut doar să se bucure de cealaltă persoană; fiecare vrea să-l aibă pe celălat doar pentru sine. Prin urmare, fiecare este gelos pe aceia care vor la rândul lor să-l „aibă" pe celălalt. Fiecare partener îşi caută perechea, aşa cum un marinar naufragiat caută o scândură pentru a supravieţui. Relaţiile bazate pe „posesie" sunt grele, împovărate, pline de conflicte şi gelozie.

În general, elementele fundamentale ale relaţiei dintre indivizii aflaţi în modul de existenţă bazat pe „a avea" sunt competiţia, conflictul şi teama. Elementul conflictual al relaţiei bazate pe posesie derivă din natura acesteia. Dacă posesia este fundamentul sentimentului meu de indentitate, deoarece „Eu sunt ceea ce am", dorinţa de a poseda trebuie să conducă la dorinţa de a avea mult şi tot mai mult. Cu alte cuvinte, *lăcomia* este rezultatul natural al orientării bazate pe a avea. Ea poate fi

lăcomia celui nenorocit, a vânătorului de profit, a celui afemeiat sau a celei ce aleargă după bărbaţi. Indiferent de obiectul lăcomiei lor, oamenii hrăpăreţi nu se satură niciodată, ei nu pot fi niciodată „satisfăcuţi”. Spre deosebire de nevoile fiziologice, cum este foamea, care au puncte de saturaţie precise în funcţie de fiziologia organismului, lăcomia *psihică* – şi toată lăcomia este psihică chiar şi atunci când este satisfăcută prin intermediul corpului – nu are un punct de saturaţie, deoarece împlinirea sa nu umple golul interior, plictiseala, singurătatea şi depresia pe care ar trebui să le biruiască. În plus, atâta vreme cât ceea ce posezi îţi poate fi luat într-o formă sau alta, omul trebuie să aibă mai mult pentru a-şi proteja existenţa împotriva unui astfel de pericol. Dacă toţi vor să aibă mai mult, fiecare trebuie să se teamă de intenţia agresivă a vecinului de a-i lua ceea ce are. Pentru a preveni un asemenea atac, omul trebuie să devină mai puternic şi să se manifeste la rândul său în mod agresiv în scop preventiv. Mai mult decât atât, deoarece producţia, oricât de mare ar fi ea, nu va putea niciodată să ţină pasul cu dorinţele *nelimitate*, este necesar să existe competiţie şi conflict între indivizi în bătălia pentru a obţine cât mai mult. Şi disputa va continua chiar dacă s-ar ajunge la un stadiu de abundenţă absolută; cei care au mai puţin în privinţa sănătăţii fizice şi atractivităţii, care se bucură de mai puţine daruri şi talente, îi vor invidia aprig pe cei care au „mai mult”.

Faptul că modul de viaţă bazat pe a avea şi lăcomia pe care o provoacă conduc în mod necesar la un conflict interpersonal este adevărat atât pentru naţiuni, cât şi pentru indivizi. Căci atâta vreme cât naţiunile sunt alcătuite din oameni a căror motivaţie principală sunt posesia şi lăcomia, ele nu se pot abţine să nu declanşeze războaie. Fiecare naţiune râvneşte la ceea ce au celelalte

şi încearcă să obţină ceea ce-şi doreşte prin război, presiuni economice sau ameninţări. Aceste procedee vor fi utilizate în primul rând împotriva naţiunilor mai slabe, iar împotriva celor mai puternice se vor forma alianţe. Chiar dacă şansele de a câştiga sunt destul de mici, o naţiune va porni război împotriva alteia nu pentru că suferă din punct de vedere economic, ci pentru că dorinţa de a avea mai mult şi de a cuceri sunt adânc înrădăcinate în caracterul social.

Bineînţeles, sunt şi vremuri de pace. Dar trebuie să facem distincţia între pacea durabilă şi pacea ca fenomen tranzitoriu, ca perioadă de adunare a forţelor, de reconstruire a industriei şi armatei – cu alte cuvinte, între pacea ca stare permanentă de armonie şi pacea care este în esenţă doar un armistiţiu. Cu toate că secolul al XIX-lea şi secolul XX au cunoscut perioade de armistiţiu, ele au fost caracterizate printr-o stare de război cronic între principalii actori de pe scena istoriei. Pacea, ca stare de relaţii armonioase de durată între naţiuni, va fi posibilă doar atunci când structura bazată pe a avea va fi înlocuită cu cea bazată pe a fi. Ideea că cineva poate promova pacea încurajând în acelaşi timp pofta de posesiuni şi profit este o iluzie, şi încă una periculoasă, deoarece îi văduveşte pe oameni de capacitatea de a recunoaşte că sunt confruntaţi cu o alternativă clară: fie schimbarea radicală a caracterului lor, fie perpetuarea războiului. Aceasta este desigur o alternativă veche; liderii au ales războiul, iar oamenii i-au urmat. Astăzi şi mâine, odată cu creşterea incredibilă a puterii distructive a noilor arme, alternativa nu mai este războiul – ci sinuciderea colectivă.

Ceea ce e valabil pentru războaiele internaţionale este la fel de valabil şi pentru lupta de clasă. Războiul dintre clasele sociale, în esenţă dintre exploatatori şi exploataţi, a existat întotdeauna în societăţile bazate pe principiul

lăcomiei. Acolo unde nu s-au făcut simţite nici nevoia de exploatare, nici lăcomia socială, nu a existat nici luptă de clasă. Dar în orice societate, chiar şi în cele bogate, este obligatoriu să existe clase, deoarece modul de existenţă bazat pe a avea este dominant. După cum am văzut anterior, date fiind dorinţele nelimitate, nici producţia cea mai mare nu poate ţine pasul cu fantasma fiecăruia de a avea mai mult decât vecinii săi. În mod necesar, cei care sunt mai puternici, mai deştepţi sau mai favorizaţi de circumstanţe vor încerca să-şi stabilească o poziţie favorabilă pentru ei înşişi şi vor încerca să profite de aceia care sunt mai slabi, fie prin forţă şi violenţă, fie prin diferite propuneri. Clasele oprimate îşi vor răsturna conducătorii şi aşa mai departe; lupta de clasă ar putea probabil să devină mai puţin violentă, dar ea nu poate să dispară atâta vreme cât inima omului este dominată de lăcomie. Ideea unei societăţi lipsite de clase într-o aşa-numită societate socialistă este tot atât de iluzorie – şi periculoasă – ca şi ideea păcii permanente între naţiunile hrăpăreţe.

În modul bazat pe „a fi”, proprietatea privată are o mică importanţă afectivă, deoarece nu am nevoie să posed ceva anume pentru a mă putea bucura de acel lucru sau chiar pentru a-l utiliza. În modul de viaţă bazat pe „a fi”, mai multe persoane – de fapt milioane de oameni – pot împărtăşi bucuria pentru acelaşi lucru, deoarece nimeni nu are nevoie – sau nu vrea – să îl posede ca drept condiţie pentru a se bucura de el. Acest fapt nu numai că evită conflictul; el creează una dintre cele mai adânci forme de fericire umană: bucuria împărtăşită. Nimic nu-i uneşte mai mult pe oameni (fără a le restrânge individualitatea) decât împărtăşirea admiraţiei şi dragostei pentru o persoană, împărtăşirea unei idei, a unei piese muzicale, a unui tablou, a unui simbol, împărtăşirea unui ritual – şi

împărtăşirea durerii. Experienţa împărtăşirii construieşte şi menţine vie relaţia dintre doi indivizi; ea este baza tuturor marilor mişcări religioase, politice şi filosofice. Desigur, acest lucru este adevărat doar atunci când indivizii iubesc şi admiră în mod veritabil. Când mişcările religioase şi politice devin anchilozate, când birocraţia îi conduce pe oameni prin intermediul sugestiilor şi ameninţărilor, împărtăşirea încetează.

Cu toate că natura a conceput, ca să spunem aşa, prototipul – sau poate simbolul – bucuriei împărtăşite în experienţa sexuală, în mod empiric actul sexual nu este neapărat o bucurie împărtăşită; partenerii sunt adesea atât de narcisici, de posesivi şi de absorbiţi de propriul lor interes, încât se poate vorbi doar despre o plăcere simultană, dar nu împărtăşită.

În altă privinţă însă, natura oferă un simbol mai puţin ambiguu pentru distincţia dintre a avea şi a fi. Erecţia penisului este în întregime funcţională. Bărbatul nu *are* o erecţie în sensul că o experiementează ca pe o proprietate sau ca pe o calitate permanentă (deşi mulţi bărbaţi ar vrea să *aibă* aşa ceva). Penisul *este* în erecţie atâta timp cât bărbatul se află într-o stare de excitare şi atâta timp cât doreşte să aibă o relaţie cu persoana care i-a provocat această stare. Dacă dintr-un motiv sau altul ceva interferează cu excitaţia lui, omul nu mai *are* nimic. Şi spre deosebire de toate celelalte tipuri de comportament, erecţia nu poate fi falsificată. George Groddek, unul dintre psihanaliştii cei mai remarcabili, deşi puţin cunoscut, obişnuia să spună că, în definitiv, bărbatul este bărbat doar pentru câteva minute; în majoritatea timpului el este un băieţel. Desigur că Groddek nu a vrut să spună că bărbatul devine băieţel în întregime, ci doar în acea privinţă care-i face pe mulţi oameni să se considere nişte

vajnici bărbaţi (a se vedea studiul meu anterior, din 1943, „Sex and Character”).

BUCURIE - PLĂCERE

Meister Eckhart ne-a învăţat că existenţa activă duce la *bucurie*. Cititorul modern, însă, nu dă o atenţie deosebită cuvântului „bucurie”, ci îl citeşte de parcă Eckhart ar fi scris „plăcere”. Totuşi, distincţia dintre bucurie şi plăcere este fundamentală, mai ales din perspectiva distincţiei dintre modurile de existenţă bazate pe a fi şi a avea. Nu este uşor să apreciem această diferenţă, deoarece trăim într-o lume a „plăcerilor lipsite de bucurie”.

Dar ce este plăcerea? Deşi cuvântul este folosit în diferite feluri, dacă luăm în considerare utilizarea sa în gândirea comună se pare că el poate fi definit cel mai bine ca satisfacere a unei dorinţe care nu presupune desfăşurarea unei activităţi (în sensul de a fi existenţial) în direcţia satisfacerii ei. O asemenea plăcere poate fi foarte intensă: plăcerea de a avea succes social, de a câştiga mai mulţi bani, de a câştiga la loterie; plăcerea sexuală convenţională; plăcerea de a mânca „după pofta inimii”; câştigarea unei curse; starea de euforie produsă de băutură, hipnoză, droguri; plăcerea satisfacerii impulsurilor sadice sau pasiunea de a ucide, sau de a dezmembra ceea ce e viu.

Bineînţeles, pentru a ajunge celebri sau bogaţi indivizii trebuie să fie foarte activi în privinţa afacerilor, nu a „renaşterii interioare”. Atunci când şi-au atins scopul, ei pot experimenta o stare de „încântare”, o intensă satisfacţie, senzaţia că au cucerit un „vârf”. Dar ce vârf? Poate al excitării, al satisfacţiei, al unei stări de transă sau al unui orgasm. Dar este posibil să fi ajuns la această stare

mânaţi de pasiunile care, deşi omeneşti, sunt totuşi patologice, întrucât nu duc la o soluţie intrinsecă adecvată pentru condiţia umană. Asemenea pasiuni nu duc la o creştere sporită a omului sau puterilor sale, ci, dimpotrivă, la mutilarea fiinţei umane. Plăcerile hedoniştilor radicali, satisfacerea poftelor mereu noi şi plăcerile societăţii contemporane provoacă *desfătări* de intensităţi diferite. Dar ele nu duc la *bucuri*e. De fapt, absenţa bucuriei face necesară căutarea noului şi a plăcerilor care să determine o şi mai mare euforie.

În acest sens, societatea modernă este în aceeaşi situaţie în care erau evreii acum trei mii de ani. Vorbind poporului lui Israel despre unul din păcatele sale cele mai rele, Moise a spus: „Tu n-ai slujit Domnului Dumnezeului tău cu veselia şi cu bucuria inimii, când erai îmbelşugat de toate” (Deuteronomul, 28:47). Bucuria însoţeşte activitatea productivă. Ea nu este o „experienţă de vârf”, ce culminează şi se încheie brusc, ci mai degrabă o „experienţă de platou”, un sentiment ce însoţeşte imaginarea productivă a facultăţilor umane fundamentale. Bucuria nu este focul extatic al momentului. Bucuria este strălucirea care însoţeşte faptul de a fiinţa.

De îndată ce aşa-numitul „vârf” a fost atins, plăcerea şi emoţia conduc la tristeţe; pentru că emoţia a fost trăită, dar recipientul nu a crescut. Puterile interioare ale omului nu au sporit. Cineva a încercat să străpungă plictiseala activităţii neproductive şi pentru moment şi-a unificat toate energiile – cu excepţia raţiunii şi a iubirii. Cineva a încercat să devină un supraom fără a fi uman. În momentul triumfului s-ar părea că a reuşit, dar triumful este urmat de o tristeţe adâncă: căci nimic nu s-a schimbat în interiorul său. Proverbul „După contactul sexual animalul este trist” („*Post coitum animal triste est*”) exprimă acelaşi fenomen referitor la sexul fără iubire, care

constituie o „experienţă de vârf”, de excitaţie intensă, prin urmare extrem de plăcută, dar care, odată ce se încheie, este urmată în mod necesar de dezamăgire. Bucuria în actul sexual este experimentată doar atunci când intimitatea fizică este în acelaşi timp şi o intimitate întru iubire.

După cum e de aşteptat, bucuria trebuie să joace un rol esenţial în cadrul acelor sisteme religioase şi filosofice care proclamă că scopul vieţii îl reprezintă fiinţarea. Budismul, care respinge plăcerea, percepe Nirvana ca pe o stare de bucurie, aşa după cum rezultă din relatările şi imaginile referitoare la moartea lui Buddha (îi sunt recunoscător regretatului D.T. Suzuki pentru că mi-a arătat acest lucru într-o faimoasă pictură înfăţişând moartea lui Buddha). Vechiul Testament şi tradiţiile evreieşti mai târzii, care ne avertizează împotriva plăcerilor ce derivă din satisfacerea lăcomiei, văd în bucurie starea de spirit care însoţeşte faptul de a fiinţa. Cartea *Psalmilor* se termină cu un grup de 15 psalmi ce reprezintă un mare imn al bucuriei, iar psalmii de încurajare încep în teamă şi tristeţe, pentru a se sfârşi în bucurie şi fericire[25]. Sabatul este ziua bucuriei, iar în Timpul Mesianic bucuria va predomina. Literatura profetică abundă de exprimări ale bucuriei în pasaje cum ar fi: „Atunci fecioara se va veseli la horă, tineri şi bătrâni vor fi fericiţi. Voi schimba întristarea lor în veselie. Şi-i voi mângâia după întristarea lor şi-i voi bucura” (Ieremia, 31:13) şi „Veţi scoate apă cu veselie din izvoarele mântuirii” (Isaia 12:3). Dumnezeu numeşte Ierusalimul „cetatea bucuriei mele” (Ieremia, 49:25).

Găsim aceleaşi accente şi în Talmud: „Bucuria mitzvah-ului [împlinirea unui rit religios] este singura cale de a primi duhul sfânt” (Berakoth 31, a). Bucuria este considerată atât de importantă, încât, după legea

[25] Am analizat aceşti psalmi în cartea mea *You Shell Be as Gods*.

talmudică, jelirea unei rude apropiate, a cărei moarte a survenit doar de câteva zile, trebuie întreruptă de bucuria sabatului. Mişcarea hasidică, al cărei motto „Slujeşte lui Dumnezeu cu bucurie”, era un verset din *Psalmi*, a creat o formă de viaţă în care bucuria era unul din elementele de seamă. Tristeţea şi nefericirea erau considerate semne ale rătăcirii spirituale, dacă nu chiar adevărate păcate.

În evoluţia creştinismului, chiar şi numele Evangheliei – „vestea cea bună” – indică locul central pe care-l ocupă fericirea şi bucuria. În Noul Testament, bucuria este fructul renunţării la posesiuni, în timp ce tristeţea este starea de spirit a celui care se cramponează de averile sale. (A se vedea, de exemplu, Matei, 13:44 şi 19:22.) În multe din învăţăturile lui Iisus bucuria este percepută ca o stare ce însoţeşte modul de existenţă bazat pe a fi. În ultima cuvântare adresată apostolilor, Iisus vorbeşte despre bucurie în forma ei finală: „Acestea vi le-am spus ca bucuria Mea să fie în voi, şi ca bucuria voastră să fie deplină” (Ioan 15:11).

După cum am văzut anterior, în gândirea lui Meister Eckhart bucuria joacă rolul suprem. De la el vine una din expresiile cele mai frumoase şi mai poetice ale ideii puterii creative a râsului şi bucuriei: „Când Dumnezeu râde către suflet, iar sufletul râde către Dumnezeu, atunci iau naştere Persoanele care aparţin Trinităţii. Ca să vorbim în hiperbole, când Tatăl râde la Fiul, iar Fiul râde la Tatăl, acel râs este dătător de plăcere, plăcerea aduce bucurie, bucuria aduce dragoste, iar dragostea dă naştere Persoanelor [Trinităţii], care sunt una în Duhul Sfânt” (Blakney, p. 245).

Spinoza atribuie bucuriei un loc suprem în cadrul sistemului său antropologic şi etic. „Bucuria”, spune el, este „o presiune prin care sufletul trece la o perfecţiune mai mare@. Tristeţea este „o pasiune prin care sufletul

trece la o perfecţiune mai mică” (*Etica*, Partea a treia, prop. XI).

Afirmaţiile lui Spinoza vor putea fi înţelese pe deplin doar dacă le plasăm în contextul întregului său sistem de gândire. Pentru a nu cădea în ruină, omul trebuie să se străduiască să atingă „modelul naturii omeneşti”, adică să fie cât mai liber, raţional şi activ. Trebuie să devenim ceea ce putem fi. Cu alte cuvinte, trebuie să atingem ceea ce avem bun în natura noastră.

Spinoza înţelege prin „bun” „ceea ce ştim în mod cert că este un mijloc de a ne apropia tot mai mult de modelul naturii omeneşti; el înţelege însă „răul” ca „ceea ce ştim în mod cert că ne împiedică de a corespunde aceluiaşi model” (*Etica*, Partea a patra, „Prefaţă”). Bucuria este bună; supărarea (*tristitia*, tradusă mai degrabă ca „tristeţe” sau „întristare”) este rea. Bucuria este o virtute; tristeţea este un păcat. Bucuria este, aşadar, starea pe care o experimentăm în procesul apropierii de ţelul nostru, acela de a deveni noi înşine.

PĂCATUL ŞI IERTAREA

În concepţia clasică a gândirii teologice evreieşti şi creştine, păcatul este identic în esenţă cu *neascultarea* voinţei lui Dumnezeu. Acest lucru este foarte evident în ceea ce se consideră în mod obişnuit a fi primul păcat, nesupunerea lui Adam. În tradiţia evreilor însă, acest act nu a fost înţeles ca un păcat „originar”, moştenit de toţi descendenţii acestuia, ci doar ca *primul* păcat – care nu apare în mod necesar şi la descendenţii lui Adam.

Totuşi, elementul comun este părerea că nesocotirea poruncilor lui Dumnezeu constituie un păcat, indiferent care ar fi aceste porunci. Acest lucru nu este deloc surprinzător dacă luăm în considerare faptul că imaginea

lui Dumnezeu în acea parte a povestirii biblice este aceea a unei autorităţi stricte, pe modelul celei exercitate de un Împărat de tip oriental. De asemenea, nu este surprinzător nici faptul că biserica, aproape de la începuturile sale, s-a adaptat, în feudalism, ca şi acum în capitalism, la o ordine socială care necesita o supunere strictă a indivizilor în faţa tuturor legilor, indiferent dacă acestea le serveau sau nu interesele personale.

Cât de tiranice sau liberale erau legile şi prin ce mijloace erau aplicate are prea puţină importanţă din perspectiva problemei centrale: oamenii trebuie să înveţe să se teamă de autoritate, şi nu doar de funcţionarii „care aplică legile” atunci când aceştia sunt înarmaţi. Această teamă nu este suficientă pentru a proteja funcţionarea corespunzătoare a statului; cetăţenii trebuie să internalizeze această frică şi să transforme supunerea într-o categorie morală şi religioasă: păcatul.

Oamenii respectă legile deoarece se tem, dar şi pentru că se simt vinovaţi pentru nesupunerea lor. Acest sentiment de vinovăţie poate fi depăşit prin iertarea pe care doar autoritatea însăşi le-o poate acorda. Condiţiile pentru o astfel de iertare sunt: vinovatul se căieşte, este pedepsit şi, acceptând pedeapsa, se supune din nou. Succesiunea: păcat (nesupunere) â†’ sentiment de vină â†’ o nouă supunere (pedeapsă) â†’ iertare, este un cerc vicios, întrucât fiecare act de nesupunere duce la o supunere şi mai mare. Doar puţini sunt aceia care nu se lasă intimidaţi în acest fel. Eroul lor este Prometeu. În pofida celei mai crunte pedepse pe care i-a aplicat-o Zeus, Prometeu nu se supune, dar nici nu se simte vinovat. El ştie că a făcut un gest de compasiune luând focul de la zei şi dându-l fiinţelor umane; a fost neascultător, dar nu a păcătuit. Şi el, ca şi mulţi alţi eroi iubitori ai rasei umane, a distrus relaţia dintre nesupunere şi păcat.

Totuşi, societatea nu este alcătuită din eroi. Atâta vreme cât doar o minoritate era privilegiată, iar majoritatea trebuia să servească scopurilor minorităţii şi să se mulţumească cu firimiturile, era necesar să se cultive sentimentul că nesupunerea este un păcat. Acest rol a fost jucat atât de stat, cât şi de biserică, care au lucrat împreună pentru a-şi proteja ierarhiile proprii. Statul avea nevoie de religie pentru a avea o ideologie care să condamne nesupunerea şi păcatul; biserica avea nevoie de credincioşii pe care statul îi formase în spiritul obedienţei. Şi statul, şi biserica au folosit instituţia familiei, a cărei funcţie era aceea de a-l educa pe copil în spiritul obedienţei încă din momentul în care începea să-şi afirme prima dorinţă (de obicei începând cu mersul la toaletă). Voinţa proprie a copilului trebuia suprimată pentru ca mai târziu să poată funcţiona în mod corespunzător ca cetăţean.

Păcatul, în accepţiunea sa convenţională teologică şi seculară, este un concept din cadrul structurii autoritare, iar această structură aparţine modului de existenţă bazat pe a avea. Centrul nostru uman nu este în noi înşine, ci în autoritatea căreia ne supunem. Nu ajungem la bunăstare prin propria noastră activitate productivă, ci prin supunere pasivă şi prin obţinerea aprobării din partea autorităţii. *Avem* un conducător (secular sau spiritual, rege-regină sau Dumnezeu) în care *avem* încredere; avem siguranţă... atâta vreme cât *suntem* „un oarecine”. Că supunerea nu este în mod necesar ceva conştient, că ea poate fi mai blândă sau mai severă, că structura psihică şi cea socială nu trebuie să fie în întregime autoritare, ci doar într-o oarecare măsură, toate acestea nu trebuie să ne facă orbi la faptul că atâta vreme cât internalizăm structura de autoritate a societăţii noastre adoptăm de fapt un mod de existenţă bazat pe a avea.

După cum a subliniat succint Alfons Auer, conceptul de autoritate, nesupunere şi păcat al lui Toma din Aquino este unul umanist: adică, păcatul nu reprezintă o nesupunere în faţa unei autorităţi iraţionale, ci o violare a *fericirii* (stării de bine) umane.[26] Astfel, Toma poate afirma: „Dumnezeu nu poate fi niciodată insultat de către noi decât atunci când acţionăm împotriva fericirii noastre” (*Summa contra Gentiles* 3, 122). Pentru a aprecia această poziţie trebuie să avem în vedere faptul că pentru Toma din Aquino binele uman (*bonum humanum*) nu este determinat în mod arbitrar nici de dorinţele pur subiective, nici de cele care provin din instinct (din „natură”, în accepţiune stoică) şi nici de voinţa arbitrară a lui Dumnezeu. El este determinat de înţelegerea raţională a naturii umane şi de normele care, bazându-se pe această natură, pot conduce la un optim de creştere şi la o stare de bine. (Trebuie remarcat că în calitatea sa de fiu ascultător al bisericii şi de apărător al ordinii sociale existente, ameninţată de sectele revoluţionare, Toma din Aquino nu a putut fi un reprezentant pur al nonautoritarismului etic; termenul „neascultare”, pe care el l-a folosit pentru ambele tipuri de nesupunere, l-a ajutat să mascheze contradicţia generată de poziţia sa.)

Cu toate că păcatul nesupunerii face parte din structura autoritaristă bazată pe a avea, el are o semnificaţie total diferită în cadrul structurii nonautoritariste, înrădăcinată în modul de existenţă bazat pe a fi. Această semnificaţie este şi ea sugerată în

[26] Articolul nepublicat al profesorului Auer (căruia îi sunt îndatorat pentru faptul că mi-a permis să-l citesc în manuscris) asupra autonomiei eticii în viziunea lui Toma din Aquino este foarte util pentru înţelegerea conceptului de etică al acestuia. La fel este şi articolul care pune problema: „Este păcatul o insultă la adresa lui Dumnezeu?” (a se vedea Bibliografia).

relatarea biblică a căderii Omului, şi ea poate fi înţeleasă printr-o interpretare diferită a acesteia. Dumnezeu l-a pus pe bărbat în grădina Edenului şi l-a avertizat să nu mănânce nici din pomul vieţii, nici din pomul cunoştinţei binelui şi răului. Gândind că „nu e bine să fie omul singur”, Dumnezeu a creat femeia. Bărbatul şi femeia trebuiau să fie dimpreună un trup. Amândoi erau goi şi „nu se ruşinau” (Facerea 2). Această afirmaţie este interpretată de obicei în termenii moravurilor sexuale convenţionale, care presupun că, în mod firesc, bărbatul şi femeia ar trebui să se ruşineze dacă organele lor genitale sunt expuse vederii altora. Dar se pare că textul ne mai spune şi altceva. La un nivel mai profund, această afirmaţie ar putea să însemne că, deşi bărbatul şi femeia se priveau unul pe altul în totalitate, lor nu le era, şi nici nu le putea fi, ruşine, deoarece ei nu se considerau reciproc ca doi străini, ca indivizi separaţi, ci ca o singură entitate.

Această situaţie preumană se schimbă radical după căderea Omului, când bărbatul şi femeia devin pe deplin umani, adică înzestraţi cu raţiune, cu conştiinţa binelui şi răului, cu conştiinţa faptului că sunt fiinţe diferite, cu conştiinţa că unitatea lor originară este sfărâmată, iar ei s-au înstrăinat unul de celălalt. Deşi sunt aproape unul de altul, se simt separaţi şi îndepărtaţi. Simt cea mai profundă ruşine posibilă: ruşinea de a privi un tovarăş „gol-goluţ” şi de a experimenta concomitent o înstrăinare reciprocă, un abis de nedescris care-i separă unul de altul. „Şi-au făcut acoperăminte”, încercând să evite astfel întâlnirea umană totală, goliciunea în care se văd. Dar ruşinea, ca şi vina, nu pot fi îndepărtate prin tăinuire. Cei doi nu au încercat să comunice unul cu altul învăluiţi în dragoste; poate că s-au dorit reciproc din punct de vedere fizic, dar uniunea fizică nu vindecă înstrăinarea umană. Faptul că nu se iubesc este indicat de atitudinea pe care o

au unul faţă de altul: Eva nu încearcă să-l protejeze pe Adam, iar Adam, în loc s-o apere pe Eva, evită pedeapsa denunţând-o ca fiind vinovată.

Care este păcatul pe care l-au comis? Că s-au privit unul pe altul ca fiind separaţi, izolaţi, ca fiind fiinţe umane egoiste, care nu pot depăşi această separare printr-un act de iubire. Acest păcat este înrădăcinat în chiar existenţa noastră umană. Lipsiţi de armonia originară cu natura, caracteristică animalului a cărui viaţă este determinată de instinctele înnăscute, înzestraţi cu raţiune şi conştiinţă de sine, nu putem să nu experimentăm separarea noastră totală de toate fiinţele umane. În teologia catolică, această stare de existenţă, de completă separare şi înstrăinare de fiinţele umane, în care nu există punţi de iubire, constituie „iadul”. Pentru noi este de nesuportat. Într-un fel sau altul, trebuie să depăşim tortura separării absolute: prin supunere, prin dominaţie sau încercând să reducem la tăcere raţiunea şi conştiinţa. Totuşi, toate aceste căi au succes doar pentru moment, dar blochează calea spre o soluţie reală. Nu există decât un singur mod de a ne salva din acest infern: să părăsim închisoarea egocentrismului nostru, să ne apropiem de ceilalţi şi să devenim una cu întreaga lume. Dacă separarea egocentrică constituie păcatul principal, atunci păcatul se ispăşeşte prin actul de iubire. În limba engleză acest gând este exprimat chiar de cuvântul *atonement* („ispăşire”), deoarece el derivă dintr-o expresie caracteristică limbii engleze medievale care înseamnă „uniune”, „reconciliere” („at one + -ment” este un calc după latinescul „adunamentum”). Deoarece păcatul separării nu constituie un act de nesupunere, el nu are nevoie să fie *iertat*. Dar are nevoie să fie *vindecat*; iar factorul curativ este iubirea, nu acceptarea pedepsei.

Rainer Funk mi-a făcut cunoscut faptul că ideea de păcat în sens de separare a fost exprimată de mulţi dintre

Părinţii Bisericii care au urmat conceptul nonautoritarist despre păcat al lui Iisus. El sugerează următoarele exemple (preluate după Henri de Lubac): Origen spune: „Unde există păcate, există diversitate. Dar acolo unde conduce virtutea avem unicitate, totalitate”. Maxim Mărturisitorul spune că, prin păcatul lui Adam, rasa umană, „care ar trebui să fie un întreg armonios, fără conflictul dintre al meu şi al tău, a fost transformată într-un nor de praf alcătuit din indivizi”. Păreri similare referitoare la distrugerea unităţii originare a lui Adam mai pot fi găsite la Sfântul Augustin şi, după cum subliniază profesorul Auer, în învăţăturile lui Toma din Aquino. De Lubac spune, rezumând: „Ca muncă de *recuperare* (*Wiederherstellung*), mântuirea apare inevitabil ca o recâştigare a unităţii pierdute, ca o recuperare a uniunii supranaturale cu Dumnezeu şi, în acelaşi timp, a uniunii oamenilor” (traducerea mea; pentru a analiza întreaga problematică a păcatului a se vedea şi capitolul „Concepţia de păcat şi pocăinţă” din cartea mea *You Shall Be as Gods*).

Pentru a rezuma, în modul de existenţă bazat pe a avea, deci în structura autoritară, păcatul înseamnă nesupunere şi el este depăşit prin pocăinţă â†’ pedeapsă â†’ supunere reînnoită. În modul bazat pe a fi, adică în structura nonautoritaristă, păcatul este reprezentat de înstrăinarea nerezolvată, şi este depăşit prin dezvoltarea şi reconcilierea deplină a raţiunii şi iubirii.

Povestea căderii Omului poate fi interpretată într-adevăr în ambele feluri, deoarece ea reprezintă un amestec de elemente autoritariste şi eliberatoare. Dar în ele însele, conceptele de păcat şi, respectiv, de nesupunere şi alienare, sunt diamentral opuse.

Povestirea din Vechiul Testament despre Turnul lui Babel pare să conţină aceeaşi idee. Rasa umană a atins o

stare de uniune, simbolizată de faptul că toţi oamenii vorbesc aceeaşi limbă. Dar prin ambiţia lor pentru putere, prin lăcomia de *a avea* un turn foarte mare, oamenii îşi subminează unitatea şi devin dezbinaţi. Într-un anumit sens, povestea Turnului reprezintă a doua „cădere a Omului", păcatul umanităţii istorice. Relatarea biblică este complicată de frica lui Dumnezeu în faţa unităţii oamenilor şi a puterii care derivă din aceasta. „Iată, toţi sunt de un neam şi o limbă, şi iată ce s-au apucat să facă şi nu se vor opri de la ceea ce şi-au pus în gând să facă. Haidem, dar, să Ne pogorâm şi să amestecăm limbile lor, ca să nu se mai înţeleagă unul cu altul" (Facerea, 11:6-7). Desigur, aceeaşi dificultate există deja şi în povestea căderii Omului; acolo, Dumnezeu se teme de puterea pe care bărbatul şi femeia ar exercita-o dacă ar mânca din fructele ambilor copaci.

TEAMA DE MOARTE - AFIRMAREA VIEŢII

După cum am arătat anterior, teama omului că şi-ar putea pierde posesiunile constituie o consecinţă inevitabilă a sentimentului său de siguranţă care derivă din ceea ce are. Vreau acum să dezvolt ceva mai mult această idee.

Este posibil ca noi să nu ne ataşam de proprietate şi, prin urmare, să nu ne temem că o vom pierde. Dar ce putem spune în privinţa fricii că ne vom pierde viaţa – că vom muri? Este aceasta doar o temere a celor bătrâni sau a oamenilor bolnavi? Sau cu toţii ne temem că vom muri? Oare faptul că trebuie să murim îşi pune amprenta asupra întregii noastre vieţi? Oare frica de moarte devine mai intensă şi este conştientizată mai mult pe măsură ce vârsta sau boala ne împinge spre sfârşitul vieţii?

Avem nevoie de studii sistematice ample, de psihanalişti care să investigheze acest fenomen din

copilărie până la bătrâneţe pe baza observării manifestărilor conştiente şi inconştiente ale fricii de moarte. Aceste studii nu trebuie restrânse doar la cazuri individuale; cu ajutorul metodelor sociopsihanalizei ele pot avea în vedere şi grupuri mai mari. Deoarece astfel de studii nu există în momentul de faţă, va trebui să încercăm să tragem unele concluzii pe baza a numeroase date disparate.

Probabil că elementul cel mai semnificativ este dorinţa noastră adâncă pentru nemurire, care transpare în multe ritualuri şi convingeri referitoare la conservarea corpului uman. Pe de altă parte, negarea modernă, specific americană, a morţii prin „cosmetizarea" corpului vorbeşte în egală măsură despre refularea fricii de moarte prin ascunderea realităţii acesteia.

Există doar o singură cale de a depăşi cu adevărat frica de moarte – este calea propovăduită de Buddha, de Iisus, de stoici şi de Meister Eckhart. Ea ne îndeamnă *să nu ne agăţăm de viaţă şi să nu trăim viaţa ca pe o posesiune*. Frica de moarte nu este pe de-a întregul ceea ce pare a fi: teama de a înceta să trăim. Epicur spunea că Moartea nu ne preocupă „dat fiind că atât cât existăm noi moartea nu există, iar când vine ea, noi nu mai existăm" (Diogenes Laertios, *Despre vieţile*..., p. 339). Cu siguranţă că există teamă de suferinţele şi durerea care pot să preceadă moartea, dar această teamă este diferită de frica de moarte. Cu toate că frica de moarte poate să pară astfel iraţională, lucrurile stau cu totul diferit dacă viaţa este experimentată ca o posesie. În acest caz, mă tem nu de faptul că voi muri, ci că *voi pierde ceea ce am*: corpul meu, eul meu, posesiunile mele, identitatea mea; mă tem că voi avea de înfruntat abisul nonidentităţii şi că „mă voi pierde".

În măsura în care trăim în modul bazat pe a avea, e normal să ne temem de moarte. Nicio explicaţie raţională nu va alunga această temere. Dar ea poate fi diminuată, chiar şi în ceasul morţii, prin reafirmarea legăturii noastre cu viaţa, prin răspunsul nostru la iubirea celorlalţi, care ne poate aprinde propria iubire. Descotorosirea de teama de a muri nu trebuie privită ca o pregătire pentru moarte, ci ca un efort continuu de *a ieşi treptat din modul de existenţă bazat pe a avea şi de a intra în cel bazat pe a fi*. După cum spune Spinoza, cei înţelepţi se gândesc la viaţă, nu la moarte.

Învăţătura referitoare la modul în care trebuie să murim este aceeaşi cu învăţătura care ne arată cum să trăim. Cu cât vom renunţa mai mult la posesiune, sub toate formele sale, şi mai ales la legătura cu eul nostru, cu atât va fi mai mică teama de moarte, deoarece nu avem nimic de pierdut.[27]

AICI, ACUM - TRECUT, VIITOR

Modul de existenţă bazat pe „a fi” funcţionează doar aici şi acum (*hic et nunc*). Modul de viaţă bazat pe „a avea” funcţionează doar în timp: trecut, prezent şi viitor.

În modul bazat pe a avea suntem legaţi de ceea ce am acumulat în *trecut*: bani, terenuri, faimă, poziţie socială, cunoaştere, copii, amintiri. Ne gândim la trecut şi îl simţim prin *rememorarea* sentimentelor (sau a ceea ce par a fi sentimente) din trecut. (Aceasta este esenţa „sentimentalismului”.) Noi *suntem* trecutul şi prin urmare putem spune: „Eu sunt ceea ce am fost”.

---

[27] Restrâng această discuţie la frica de moarte ca atare şi nu voi aborda problema insolubilă a suferinţei pe care moartea noastră o provoacă persoanelor care ne iubesc.

Viitorul este o anticipare a ceea ce va deveni trecutul. În modul bazat pe a avea el este experimentat ca şi acesta din urmă, mai ales atunci când spunem: „Această persoană *are* un viitor”, indicând astfel că individul va *avea* multe lucruri, chiar dacă nu le are în prezent. Sloganul publicitar al companiei Ford, „În viitorul vostru se află un Ford”, a acentuat această dorinţă de a poseda în viitor, aşa cum se întâmplă în cazul unor tranzacţii în care se realizează contracte „futures” pe mărfuri. Experienţa fundamentală a modului de viaţă bazat pe a avea este aceeaşi, indiferent dacă ne referim la trecut sau la viitor.

„A fi”-ul este punctul în care trecutul şi viitorul se întâlnesc, este frontiera temporală, care însă nu se deosebeşte calitativ de cele două domenii pe care le leagă.

Fiinţarea nu se află în mod necesar în afara timpului, dar timpul nu constituie o dimensiune care guvernează fiinţa. Pictorul trebuie să se lupte cu culoarea, cu pânza şi cu pensulele, sculptorul, cu piatra şi dalta. Totuşi, actul creativ, „viziunea” lor despre ceea ce urmează să creeze, transcende timpul. Ea apare într-o străfulgerare, sau în mai multe, dar în astfel de viziuni timpul nu este experimentat. Acelaşi lucru este valabil şi pentru gânditori. Punerea pe hârtie a ideilor lor se face în timp, dar conceperea lor este un eveniment creativ din afara timpului. La fel se întâmplă cu fiecare manifestare a fiinţei. Experienţele iubirii, bucuriei, aflării adevărului nu se petrec în timp, ci în aici şi acum. *Aici şi acum reprezintă eternitatea*, adică veşnicia. Aşadar, eternitatea nu este, aşa cum greşit se crede, un timp prelungit la infinit.

Trebuie făcută însă o subliniere importantă în legătură cu relaţia cu trecutul. Ne-am referit aici la rememorarea trecutului, la faptul că ne gândim la el şi îl rumegăm; în acest mod de „posesie” a trecutului, trecutul este mort.

Dar el poate fi readus la viaţă. Unii oameni pot experimenta situaţii din trecut cu atâta prospeţime, încât evenimentele par că se petrec aici şi acum; adică trecutul poate fi recreat, poate fi readus la viaţă (simbolic vorbind, putem reînvia morţii). În măsura în care cineva face acest lucru, trecutul încetează să mai fie trecut; el *este* aici şi acum.

De asemenea, şi viitorul poate fi experimentat de parcă s-ar petrece aici şi acum. Acest lucru se întâmplă atunci când o situaţie din viitor este anticipată atât de plenar de către cineva, încât devine un viitor „obiectiv”, adică se petrece în exterior, nu în experienţa subiectivă. Aceasta este natura gândirii utopice autentice (în contrast cu utopia visătoare); este baza credinţei veritabile, care nu are nevoie de realizare externă „în viitor” pentru ca experienţa să fie reală.

Întregul concept de trecut, prezent şi viitor, adică de timp, îşi face loc în viaţa noastră ca urmare a existenţei noastre trupeşti: durata limitată a vieţii, nevoia constantă a corpului de a fi îngrijit, natura lumii fizice pe care trebuie s-o folosim pentru a ne susţine. Într-adevăr, nu putem trăi în eternitate; fiind fiinţe muritoare, nu putem ignora trecerea timpului şi nici nu ne putem sustrage acesteia. Ritmul zilelor şi nopţilor, al somnului şi stării de veghe, al creşterii şi îmbătrânirii, precum şi necesitatea de a ne susţine prin muncă şi de a ne apăra sunt factori care ne obligă să *respectăm* timpul dacă vrem să trăim; şi corpul nostru ne face să vrem să trăim. Să *respectăm* timpul este un lucru, dar să ne *supunem* lui este cu totul altceva. În modul de existenţă bazat pe a fi, noi respectăm timpul, dar nu vrem să ne închinăm lui. Dar atunci când predomină modul de viaţă bazat pe a avea, acest respect pentru timp *devine supunere*. În acest mod de existenţă, nu numai lucrurile sunt lucruri, ci tot ceea ce e viu devine

lucru. În modul bazat pe a avea, timpul devine conducătorul nostru. În modul bazat pe a fi, timpul este detronat; el nu mai este idolul care ne guvernează viaţa.

În societatea industrială timpul este suveran. Modul actual de producţie necesită ca fiecare acţiune să se facă exact la „timp”, deoarece nu numai nesfârşita bandă de montaj, ci (într-un sens mai puţin brutal) şi majoritatea activităţilor noastre sunt guvernate de factorul temporal. În plus, timpul nu este doar timp, „timpul înseamnă bani”. Maşina trebuie folosită la maximum; prin urmare, maşina îşi impune ritmul asupra lucrătorului.

Prin intermediul maşinii, timpul a devenit stăpânul nostru. Astfel, doar în orele noastre libere mai putem avea o oarecare libertate de alegere. Totuşi, în mod obişnuit, noi oamenii ne organizăm timpul liber aşa cum ne organizăm şi munca. Sau ne revoltăm împotriva tiraniei timpului fiind absolut leneşi. Nefăcând nimic altceva în afară de a refuza să dăm ascultare solicitărilor timpului, avem iluzia că suntem liberi, când de fapt suntem doar învoiţi din închisoarea acestuia.

PARTEA A TREIA

OMUL NOU ŞI NOUA SOCIETATE

VII

RELIGIE, CARACTER ŞI SOCIETATE

Acest capitol analizează teza potrivit căreia transformările sociale interacţionează cu modificarea caracterului social, iar impulsurile „religioase” furnizează energia necesară pentru ca bărbaţii şi femeile să acţioneze

în direcţia realizării unei schimbări sociale drastice. Această teorie porneşte de la premisa că o nouă societate poate fi creată doar atunci când în inimile oamenilor se produce o schimbare profundă – ca atunci când un obiect nou de devoţiune îl înlocuieşte pe cel actual.[28]

FUNDAMENTELE CARACTERULUI SOCIAL

Punctul de plecare pentru aceste reflecţii este afirmaţia potrivit căreia structura de caracter a individului obişnuit şi structura socio-economică a societăţii din care face parte sunt interdependente. Eu mă refer la acest amestec dintre sfera psihică individuală şi structura socio-economică folosind termenul de „caracter social”. (Acum mai mult timp, în 1932, foloseam pentru exprimarea acestui fenomen termenul de „structură libidinală a societăţii”.) Structura socio-economică a unei societăţi modelează caracterul social al membrilor săi, astfel încât aceştia *doresc* să facă ceea ce *trebuie* să facă. Simultan, caracterul social influenţează structura socio-economică a societăţii, acţionând fie ca liant, care dă în continuare stabilitate structurii sociale, fie, în anumite împrejurări, ca o dinamită care tinde să distrugă această structură.

CARACTER SOCIAL ŞI STRUCTURĂ SOCIALĂ

Relaţia dintre caracterul social şi structura socială nu este una statică, întrucât ambele elemente ale acestei relaţii reprezintă procese perene. O schimbare a oricăruia

[28] Acest capitol se bazează în mare măsură pe lucrările mele anterioare, şi mai ales pe *Escape from Freedom* (1941) şi *Psychoanalysis and Religion* (1941). În ambele cărţi sunt citate cele mai importante lucrări din bogata literatură închinată acestui subiect.

dintre factori înseamnă o schimbare a amândurora. Mulţi revoluţionari politici consideră că mai întâi trebuie schimbată în mod radical structura politică şi economică, ceea ce va atrage după sine, ca un pas secundar şi aproape necesar, modificarea minţii omeneşti. De asemenea, ei cred că noua societate, odată stabilită, va produce aproape automat o nouă fiinţă umană. Ei nu sesizează faptul că noua elită, rămânând motivată de acelaşi caracter ca şi cel vechi, va tinde să recreeze condiţiile vechii societăţi în cadrul noilor instituţii social-politice create de revoluţie; că victoria revoluţiei va fi în acelaşi timp şi înfrângerea sa – deşi nu în sensul de fază istorică ce a netezit drumul către o dezvoltare social-economică, care a fost stopată în momentul dezvoltării sale de apogeu. Revoluţia franceză şi Revoluţia rusă sunt exemple de manual. Este demn de remarcat faptul că Lenin, care nu credea că funcţia revoluţionară a unei persoane depinde de calitatea caracterului său, şi-a schimbat opinia în mod radical în ultimul an de viaţă, atunci când a observat slăbiciunile de caracter ale lui Stalin. Din cauza acestora, el a cerut în testamentul său ca Stalin să nu devină succesorul său la conducere.

De cealaltă parte sunt aceia care consideră că mai întâi este necesar să se schimbe natura umană – conştiinţa, valorile şi caracterul oamenilor – şi abia apoi va fi posibil să se construiască o societate umană dreaptă. Istoria rasei umane demonstrează că aceştia greşesc. Simpla schimbare psihică a rămas întotdeauna în sfera privată fie că a fost restrânsă la mici oaze, fie că a fost complet ineficientă atunci când propovăduirea valorilor spirituale s-a combinat cu practica valorilor opuse.

CARACTERUL SOCIAL ŞI NEVOILE „RELIGIOASE”

Caracterul social mai are şi o altă funcţie semnificativă în afară de aceea de a servi nevoilor societăţii pentru făurirea unui anumit tip de caracter şi pentru satisfacerea nevoilor comportamentale condiţionate de caracterul indivizilor. Caracterul social trebuie să împlinească toate nevoile religioase inerente fiinţei umane. Pentru a fi foarte clar, cuvântul „religie” aşa cum îl folosesc eu aici nu se referă la un sistem care este centrat în mod necesar în jurul ideii de Dumnezeu sau în jurul idolilor. Nu este vorba nici măcar de un sistem perceput ca o religie, *ci este vorba de orice grup – de orice sistem comun de gândire şi acţiune care oferă un cadru individual de orientare şi un obiect de devoţiune*. Într-adevăr, în acest sens larg al cuvântului nicio cultură din trecut sau din prezent, şi se pare că nici din viitor, nu poate fi considerată ca lipsită de religie.

Această definiţie a „religiei” nu ne spune nimic despre conţinutul său specific. Oamenii pot venera animale, copaci, idoli de aur sau piatră, un zeu invizibil, o persoană sfântă sau un lider diabolic; pot adora strămoşii, naţiunea, clasa sau partidul, banii sau succesul. Religia lor poate conduce la porniri distructive sau la dragoste, la dominaţie sau la solidaritate; le poate întări puterea raţiunii sau le-o poate paraliza. Oamenii pot considera că sistemul lor este unul religios, diferit de acelea aparţinând domeniului secular, sau pot crede că nu au nicio religie, interpretându-şi devoţiunea fie ca pe o urmărire a unor scopuri aşa-zis laice, cum sunt puterea, banii sau succesul, fie ca pe nimic altceva decât o preocupare personală pentru ceea ce este practic şi folositor. Întrebarea nu este dacă *omul este sau nu religios*, ci *ce tip de religie are* – este vorba de una care

promovează dezvoltarea umană şi manifestarea puterilor specifice omului, sau de una care paralizează creşterea fiinţei umane?

O anumită religie, cu condiţia să fie eficace în motivarea comportamentului, nu reprezintă suma totală a unor doctrine şi convingeri; ea este înrădăcinată într-o structură specifică de caracter, nu numai individual, dar şi social, deoarece este o religie a unui grup. Astfel, atitudinea noastră „religioasă" poate fi considerată un aspect al structurii noastre de caracter, *căci noi suntem ceea ce adorăm, iar ceea ce adorăm este ceea ce ne motivează comportamentul*. Adesea, însă, indivizii nici măcar nu sunt conştienţi de obiectele reale ale devoţiunii lor personale şi confundă convingerile lor „oficiale" cu religia lor reală, dar *secretă*. Dacă, de exemplu, un om venerează puterea, deşi practică o religie a iubirii, religia puterii este religia lui secretă, în timp ce aşa-numita religie oficială, creştinismul să zicem, este doar o ideologie.

Nevoia religioasă este înrădăcinată în condiţiile de bază ale existenţei speciei umane. Specia noastră este o specie în sine, la fel cum sunt şi cimpanzeii, caii şi rândunelele. Fiecare specie poate fi şi este definită prin caracteristicile sale fiziologice şi anatomice. Din perspectivă biologică, există un acord general în legătură cu specia umană. Eu am propus ca specia umană, adică natura umană, să poată fi definită şi din punct de vedere *psihic*. În evoluţia biologică a regnului animal specia umană a apărut atunci când s-au întâlnit două tendinţe de evoluţie. Prima, *a cărei importanţă se reduce treptat, este aceea a determinării comportamentului de către instincte* (termenul „instincte" este utilizat aici nu în sensul vechi, de instinct care exclude învăţarea, ci în sensul de pulsiune organică). Chiar dacă am lua în considerare numeroasele idei controversate despre natura instinctelor, părerea

general acceptată este aceea că cu cât animalul s-a ridicat mai sus pe scara evoluţiei sale, cu atât mai puţin este determinat comportamentul său de instinctele programate filogenetic.

Procesul continuu de scădere a determinării comportamentului de către instincte poate fi reprezentat grafic sub forma unei axe, unde în dreptul valorii zero vom găsi primele forme de evoluţie animală, cu cel mai mare grad de determinare instinctuală; această determinare scade pe măsura evoluţiei animale atingând un anumit nivel odată cu apariţia mamiferelor; de aici scade în continuare de-a lungul evoluţiei ce duce până la primate, şi chiar în rândul acestora putem găsi o prăpastie între maimuţele antropoide şi celelalte maimuţe (aşa cum au arătat R.M. Yerkes şi A.V. Yerkes în studiul lor clasic din 1929). Odată cu specia *Homo*, determinarea instinctuală a atins nivelul minim.

Cealaltă tendinţă prezentă în evoluţia lumii animale este *creşterea volumului creierului, mai ales al neocortexului*. Şi aici, putem reprezenta grafic evoluţia sub forma unei axe: la un capăt, animalele cele mai puţin evoluate, cu o structură nervoasă extrem de primitivă şi cu relativ puţini neuroni; la celălat capăt, *Homo sapiens*, cu o structură cerebrală mult mai mare şi mai complexă, cu un neocortex de trei ori mai mare decât cel al primatelor, şi cu un număr fantastic de conexiuni interneuronale.

Pe baza acestor date, specia umană poate fi definită ca o specie de primate care a apărut într-un punct al evoluţiei când determinarea instinctuală a ajuns la minim, iar dezvoltarea creierului la maxim. Această combinaţie de determinare instinctuală minimă şi de dezvoltare maximă a creierului nu s-a produs niciodată anterior acestui moment al evoluţiei lumii animale. Astfel, biologic vorbind,

ea constituie un fenomen complet nou. Lipsindu-i capacitatea de a acţiona la comanda instinctelor, dar fiind înzestrată cu conştiinţă de sine, raţiune şi imaginaţie – calităţi noi, ce trec dincolo de capacitatea gândirii instrumentale chiar şi a celui mai inteligent exemplar al primatelor – specia umană a avut nevoie pentru a putea supravieţui de un *cadru de referinţă* şi de un *obiect al devoţiunii*.

Fără o hartă a lumii noastre naturale şi sociale – o imagine structurată şi coerentă a lumii şi a locului pe care omul îl ocupă în cadrul ei – fiinţele umane ar fi derutate şi incapabile să acţioneze cu consecvenţă pentru atingerea unui scop, căci nu ar avea cum să se orienteze, cum să găsească un punct fix care să le permită să organizeze toate impresiile care îl afectează pe individ. Pentru noi, lumea are sens, şi ne simţim siguri de ideile noastre datorită consensului dintre noi şi cei din jurul nostru. Chiar dacă harta este greşită, ea tot îşi împlineşte funcţia sa psihologică. Însă harta nu a fost niciodată total greşită – dar nici total corectă. Ea a fost întotdeauna o aproximare suficientă a explicaţiei fenomenelor şi a servit scopului vieţii. Harta corespunde realităţii doar în măsura în care *praxisul* vieţii este eliberat de contradicţii şi iraţionalitate.

Faptul impresionant este acela că nu a existat nicio cultură în care un astfel de cadru de orientare să lipsească. La fel şi în cazul indivizilor. Adesea, indivizii pot tăgădui că au vreo astfel de imagine generală, întrucât ei cred că reacţionează la diferitele fenomene şi incidente ale vieţii de la caz la caz, după cum îi duce capul. Dar se poate demonstra cu uşurinţă că ei iau de bună pur şi simplu propria lor filosofie, deoarece pentru ei este vorba doar de nişte idei „de bun simţ”; şi nu îşi dau seama că toate conceptele lor se sprijină pe un cadru de referinţă acceptat de comun acord. Când astfel de persoane sunt

confruntate cu o viziune total diferită asupra vieţii, ei o catalogheazăca „nebunie”, „ceva iraţional” sau „copilărie”, în timp ce se consideră pe ei înşişi ca fiind pur şi simplu „logici”. Nevoia adâncă pentru un cadru de referinţă este evidentă mai ales la copii. La o anumită vârstă, copiii îşi vor forma propriul cadru de referinţă într-un mod ingenios, pe baza puţinelor date care le stau la dispoziţie.

Dar o hartă nu este suficientă pentru a ghida acţiunea; avem nevoie şi de un ţel care să ne arate încotro să mergem. Animalele nu au astfel de probleme. Instinctele lor le furnizează atât harta, cât şi scopurile. Dar întrucât nouă ne lipseşte determinarea instinctuală şi, pe deasupra, avem un creier care ne permite să ne gândim la mai multe direcţii în care am putea merge avem nevoie de un obiect de devoţiune totală, un punct focal pentru toate strădaniile noastre şi o bază pentru valorile efective şi proclamate. Avem nevoie de un asemenea obiect de devoţiune pentru a ne putea concentra energiile într-o singură direcţie, pentru a transcende existenţa noastră izolată, cu toate dubiile şi insecurităţile ei, şi pentru a putea răspunde nevoii noastre de a da un sens vieţii.

Structura social-economică, structura de caracter şi structura religioasă sunt inseparabile. Dacă sistemul religios nu corespunde caracterului social prevalent, dacă intră în conflict cu practica vieţii sociale, atunci el este doar o ideologie. Trebuie să ne uităm în spatele lui pentru a găsi adevărata structură religioasă, chiar dacă este posibil să nu fim conştienţi de ea ca atare – în afară de cazul când energiile umane inerente structurii religioase de caracter acţionează ca o dinamită şi tind să submineze condiţiile social-economice date. Totuşi, aşa cum există întotdeauna excepţii individuale în raport cu caracterul social dominant, tot aşa există şi excepţii individuale faţă

de caracterul religios dominant. În acest din urmă caz, este vorba de liderii revoluţiilor religioase şi de fondatorii unor religii noi.

Orientarea „religioasă”, ca nucleu experienţial al tuturor religiilor „înalte”, a fost pervertită mai ales în evoluţia acestor religii. Felul în care indivizii percep în mod conştient orientarea lor personală nu contează; ei pot fi „religioşi” fără a se considera astfel – sau pot fi nereligioşi, cu toate că se consideră creştini.

Nu avem niciun cuvânt care să desemneze conţinutul *experienţial* al religiei, separat de aspectul său conceptual şi instituţional. Prin urmare, eu folosesc ghilimele când spun „religios” în sensul orientării subiective, *experienţiale*, indiferent de structura conceptuală în care se exprimă „religiozitatea” unei persoane.[29]

ESTE LUMEA OCCIDENTALĂ O LUME CREŞTINĂ?

Potrivit cărţilor de istorie şi opiniei majorităţii oamenilor, convertirea Europei la creştinism a avut loc pentru prima dată în cadrul Imperiului Roman, sub împăratul Constantin, fiind urmată de convertirea păgânilor din nordul Europei realizată de Bonifacius, „Apostolul germanilor”, şi de către alţii, în secolul al VIII-lea. *Dar a fost oare Europa creştinată cu adevărat?*

În pofida răspunsului în general afirmativ la această întrebare, o analiză mai amănunţită scoate în evidenţă faptul că, în mare măsură, convertirea Europei la creştinism era o prefăcătorie; că în cel mai fericit caz se putea vorbi despre o convertire limitată, care a avut loc între secolele al XII-lea şi al XVI-lea, iar mai înainte şi după

[29] Nimeni nu a abordat tema experienţei religioase ateiste într-un mod mai profund şi mai curajos decât Ernst Bloch (1972).

aceea, convertirea a fost mai mult o acceptare a unei ideologii şi o supunere faţă de biserică. Aceasta nu a însemnat o schimbare de atitudine, adică o modificare a structurii de caracter, decât în cazul grupărilor creştine veritabile.

În aceşti patru sute de ani, Europa a început a fi creştinată. Biserica a încercat să impună aplicarea principiilor creştine asupra proprietăţii, asupra preţurilor şi asupra ajutorării celor săraci. Au apărut numeroşi lideri ai unor secte parţial eretice, care, influenţaţi mai ales de misticism, cereau reîntoarcerea la principiile lui Cristos, inclusiv la condamnarea proprietăţii. Misticismul, care a culminat cu Meister Eckhart, a jucat un rol decisiv în această mişcare umanistă antiautoritaristă şi, nu din întâmplare, femeile au început să joace un rol important, atât ca predicatoare ale misticismului, cât şi ca discipole. Mulţi gânditori creştini au dat glas unor idei referitoare la o religie mondială sau la o creştinătate nedogmatică; chiar şi ideea de Dumnezeu din Biblie a început să fie pusă sub semnul întrebării. Umaniştii teologi şi nonteologi ai Renaşterii, în filosofia şi Utopiile lor, au continuat pe linia secolului al XIII-lea şi, într-adevăr, între perioada de sfârşit a Evului Mediu („Renaşterea Medievală”) şi Renaşterea propriu-zisă nu au mai existat diferenţe semnificative între aceştia. Pentru a ilustra spiritul din perioada Renaşterii de vârf şi a Renaşterii târzii redau în continuare cuvintele lui Frederick B. Artz:

> Marii gânditori medievali au susţinut că la nivel social, toţi oamenii sunt egali în ochii lui Dumnezeu şi chiar şi cei mai umili dintre aceştia au o valoare enormă. În ştiinţele economice, ei ne-au arătat că munca este o sursă de demnitate, nu de degradare, că niciun om nu trebuie folosit pentru un scop independent de prosperitatea sa, şi că salariile şi

preţurile trebuie stabilite pe baze echitabile. În politică, ne-au învăţat că funcţia statului este una morală, că legea şi administraţia trebuie să fie pătrunse de ideea creştină a dreptăţii, şi că relaţiile dintre conducători şi conduşi trebuie să se bazeze întotdeauna pe obligaţii reciproce. Statul, proprietatea şi familia sunt date de Dumnezeu şi trebuie folosite în aşa fel încât scopurile divine să prospere. În sfârşit, idealul medieval includea convingerea puternică referitoare la faptul că toate naţiunile şi toţi oamenii sunt parte a unei mari comunităţi. După cum a spus Goethe, „Deasupra naţiunilor se află umanitatea”, sau cum a scris Edith Cavell în anul 1915, pe marginea ediţiei sale a *Imitaţiunii lui Cristos*, cu o noapte înainte să fie executată, „Patriotismul nu este suficient”.

Într-adevăr, dacă istoria Europei ar fi continuat în spiritul secolului al XIII-lea, dacă şi-ar fi dezvoltat spiritul cunoaşterii ştiinţifice şi individualismul într-o manieră mai lentă şi mai potrivită pentru evoluţia noastră, am fi putut fi astăzi într-o situaţie fericită. Dar raţiunea a început să se degradeze în inteligenţă manipulativă, iar individualismul în egoism. Scurta perioadă de creştinism a luat sfârşit, iar Europa s-a reîntors la păgânismul ei de odinioară.

Cu toate că concepţiile pot să difere, există totuşi o convingere comună pentru toate ramurile creştinismului: credinţa în Iisus Cristos, Mântuitorul, care şi-a dat viaţa din dragoste pentru semenii săi. El a fost eroul iubirii, un erou fără putere, care nu a folosit forţa, nu a dorit să conducă şi nu a vrut să aibă nimic. A fost un erou al fiinţării, al bucuriei de a oferi, al împărtăşirii. Aceste calităţi i-au mişcat profund pe cetăţenii romani săraci, dar şi pe o parte din cei bogaţi, care simţeau că se sufocă din cauza egoismului lor. Iisus a făcut apel la inima oamenilor, deşi din punct de vedere intelectual era considerat, în cel mai fericit caz, doar un naiv. Această credinţă în eroul iubirii a

cucerit sute de mii de adepţi, dintre care mulţi şi-au schimbat modul de viaţă şi au devenit ei înşişi martiri.

Eroul creştin a fost întrupat de figura martirului, deoarece, în tradiţia evreiască, cea mai înaltă realizare era aceea de a-ţi da viaţa pentru Dumnezeu sau pentru semenii tăi. Martirul este exact opusul eroului păgân personificat de eroii greci şi germanici. Scopul acelui erou era să cucerească, să învingă, să distrugă şi să jefuiască; împlinirea vieţii sale erau mândria, puterea, faima şi abilitatea de a ucide (Sfântul Augustin a comparat istoria Imperiului Roman cu aceea a unei bande de hoţi). Pentru eroul păgân, valoarea omului consta în curajul său de a obţine şi de a păstra puterea, şi de aceea el murea bucuros pe câmpul de luptă în momentul victoriei. *Iliada* lui Homer este o magnifică descriere a glorioşilor cuceritori şi jefuitori. Caracteristicile martirului sunt *fiinţarea*, dăruirea şi împărtăşirea; cele ale eroului, *posesia*, exploatarea, supunerea cu forţa. (Trebuie adăugat că formarea eroului păgân este legată de victoria patriarhală asupra societăţii centrate pe mamă. Dominaţia bărbatului asupra femeii este primul act de cucerire şi prima utilizare a forţei în scop de exploatare; în toate societăţile patriarhale, odată cu victoria bărbatului, aceste principii au devenit baza caracterului masculin.)

Care din cele două modele ireconciliabil opuse continuă să predomine în Europa? Dacă privim în noi înşine, la comportamentul majorităţii oamenilor şi la liderii noştri politici, este neîndoielnic faptul că modelul nostru despre ce este bun şi valoros este acela al eroului păgân. Istoria europeană şi nord-americană, în pofida convertirii la creştinism, este o istorie a cuceririlor, a mândriei, a lăcomiei; valorile noastre cele mai înalte sunt: a fi mai puternic decât ceilalţi, a fi victorios, a-i cuceri pe ceilalţi şi a-i exploata. Aceste valori coincid cu idealul nostru de

„bărbăţie”: doar cel care poate lupta şi cuceri este bărbat; oricine nu este capabil să folosească forţa este slab, adică „nu este un bărbat adevărat”.

Nu este necesar să demonstrăm că istoria Europei este o istorie a cuceririlor, exploatării, forţei şi subjugării. Cu greu am putea găsi o perioadă care să nu fie caracterizată de aceşti factori, o rasă sau o clasă socială care să nu fi fost implicată. Putem include aici genocidul, aşa cum s-a întâmplat cu amerindienii, dar şi acţiunile întreprinse în numele religiei, aşa cum au fost Cruciadele. Au fost oare aceste comportamente motivate doar de factorii exteriori de natură economică sau politică? Negustorii de sclavi, conducătorii Indiei, ucigaşii amerindienilor, britanicii care i-au forţat pe chinezi să-şi deschidă porţile pentru importul de opiu, instigatorii celor două războaie mondiale şi cei care pregătesc următoarea conflagraţie, au fost oare aceştia creştini în inimile lor? Este posibil ca doar liderii să fi fost nişte păgâni lacomi, în timp ce marea masă a populaţiei să fi rămas creştină? Dacă aşa ar sta lucrurile, ne-am putea simţi mai bine. Din nefericire însă, lucrurile nu stau aşa. Este clar că de cele mai multe ori liderii au fost mai lacomi deoarece aveau mai mult de câştigat, dar ei nu şi-ar fi putut pune în aplicare planurile dacă dorinţa de cucerire şi de a ieşi victorios nu ar face încă parte din caracterul social.

Trebuie doar să ne reamintim entuziasmul sălbatic, nebunesc, cu care oamenii au luat parte la diferitele războaie ale ultimelor două secole – disponibilitatea a milioane de oameni de a risca sinuciderea naţională pentru a-şi proteja imaginea de „cea mai mare putere”, „onoarea” sau profiturile. Şi un alt exemplu, gândiţi-vă la frenezia naţionalistă cu care oamenii privesc Jocurile Olimpice contemporane, care, chipurile, servesc cauzei păcii. Într-adevăr, popularitatea Jocurilor Olimpice este ea

însăşi o expresie simbolică a păgânismului occidental. Ele simbolizează eroul păgân: căştigătorul, cel mai puternic, cel care se afirmă cu cea mai mare forţă. În acelaşi timp, aceste competiţii sunt pline de amestecul murdar de afaceri şi publicitate ce caracterizează imitaţia contemporană a Jocurilor Olimpice greceşti. Într-o cultură creştină, locul Jocurilor Olimpice ar fi luat de Jocul Patimilor; dar singurul Joc al Patimilor pe care îl cunoaştem este renumitul spectacol turistic din Oberammergau.[30]

Dacă aşa stau lucrurile, de ce europenii şi americanii nu recunosc cu sinceritate că creştinismul nu se mai potriveşte timpurilor noastre? De ce nu îl abandonează total? Există câteva motive: de exemplu, este nevoie de o ideologie religioasă pentru a-i împiedica pe oameni să îşi piardă disciplina şi să pună în pericol coerenţa socială. Dar mai este un motiv, încă şi mai important: oamenii care cred cu tărie în Cristos, marele iubitor, zeul care s-a sacrificat pe sine însuşi, pot schimba această credinţă, într-un mod alienant, în experienţa că Iisus este acela care iubeşte *în locul lor*. Astfel, Iisus devine un idol; credinţa în el devine un înlocuitor al actului lor de iubire. Într-o formulă simplă şi inconştientă se poate spune: „Hristos iubeşte pentru noi, aşa că putem continua să urmăm modelul eroului grec şi totuşi să fim mântuiţi, deoarece «credinţa» alienată în Cristos este un expedient al *imitării* lui Cristos”. Se înţelege astfel de la sine că credinţa creştină este un paravan ieftin pentru atitudinea plină de lăcomie a omului. În sfârşit, eu cred că fiinţele umane sunt înzestrate în adâncul fiinţei lor cu o nevoie de iubire atât de mare, încât comportamentul nostru de lupi înfometaţi ne provoacă în mod necesar o mare suferinţă. Credinţa în

[30] Oberammergau este o mică comună din sudul landului Bavariei. Aici se desfăşoară o dată la zece ani un spectacol folcloric care pune în scenă Patimile lui Iisus. (*N.t.*)

dragoste, pe care o mărturisim ca buni creştini, ne anesteziază într-o oarecare măsură împotriva durerii provocate de inconştient interior de vinovăţie în legătură cu faptul că suntem complet lipsiţi de iubire.

„RELIGIA INDUSTRIALĂ”

Evoluţia religioasă şi filosofică ce a urmat perioadei Evului Mediu este prea complexă pentru a putea fi discutată în acest volum. În cadrul ei s-au confruntat două principii: tradiţia creştină, spirituală, în forma ei teologică sau filosofică, şi tradiţia păgână a idolatriei şi lipsei de omenie, care a căpătat felurite forme în evoluţia a ceea ce s-ar putea numi „religia industrialismului şi a erei cibernetice”.

Urmând tradiţia medievală târzie, Umanismul Renaşterii a fost prima mare înflorire a spiritului „religios” de după Evul Mediu. Ideile de demnitate umană, de unitate a rasei umane, de unitate politică şi religioasă universală au putut fi exprimate fără niciun fel de restricţii. O altă perioadă de înflorire a umanismului au constituit-o secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Carl Becker (1932) a arătat în ce măsură filosofia iluministă a exprimat „atitudinea religioasă” pe care o găsim la teologii din secolul al XIII-lea: „Dacă examinăm fundamentele acestei credinţe, ne dăm seama că la fiecare cotitură *Filosofii* şi-au trădat datoria faţă de gândirea medievală fără ca măcar să-şi dea seama de acest lucru”. Revoluţia franceză, care a izvorât din filosofia iluministă, a reprezentat mai mult decât o revoluţie politică. După cum a observat Tocqueville (citat de Becker), aceasta a fost o „revoluţie politică ce s-a inspirat din *revoluţiile religioase* şi a funcţionat după modelul acestora. Precum islamismul şi

revolta protestantă, ea a depăşit graniţele naţionale şi s-a extins prin predică şi propagandă”.

Umanismul radical din secolul al XIX-lea şi din secolul XX va fi analizat mai târziu, atunci când voi discuta despre protestul umanist la adresa păgânismului epocii industriale. Dar pentru a avea o bază pentru acea discuţie trebuie să aruncăm mai întâi o privire asupra noului păgânism, care a evoluat cot la cot cu umanismul şi care în momentul actual al istoriei ameninţă să ne distrugă.

Schimbarea care a pus bazele apariţiei „religiei industriale” a fost eliminarea de către Luther a elementului matern din biserică. Deşi ar putea părea un ocol inutil, trebuie să mă refer pe scurt la această problemă, întrucât ea este importantă pentru înţelegerea apariţiei noii religii şi a noului caracter social.

Societăţile se organizează în concordanţă cu două principii: principiul patricentric (sau patriarhal) şi principiul matricentric (sau matriarhal). Principiul matricentric, după cum au arătat pentru prima dată J. J. Bachofen şi L.H. Morgan, este centrat pe imaginea mamei iubitoare. Principiul matern este *iubirea necondiţionată*; mama îşi iubeşte copiii nu pentru că aceştia îi fac pe plac, ci pentru că sunt ai ei (sau ai altei femei). Din acest motiv, iubirea mamei nu poate fi dobândită printr-un comportament pozitiv, dar nici nu poate fi pierdută dacă cineva păcătuieşte. Dragostea mamei înseamnă *îngăduinţă* şi *compasiune* (în ebraică *rahamim*, a cărui rădăcină este *rehem*, „uterul”).

Iubirea paternă, dimpotrivă, este *condiţionată*; ea depinde de realizările şi comportamentul adecvat ale copilului; tatăl îl iubeşte cel mai mult pe copilul care seamănă cel mai mult cu el, adică pe acela care îi moşteneşte proprietatea. Dragostea tatălui poate fi

pierdută, dar poate fi recâştigată prin căinţă şi supunere reînnoită. Dragostea tatălui este una a *justiţiei*.

Cele două principii, cel feminin-matern şi cel masculin-patern, corespund nu doar laturilor masculine şi feminine din fiecare fiinţă umană, ci în mod special nevoii de îngăduinţă şi justiţie pe care o simte fiecare bărbat şi fiecare femeie. Dorinţa cea mai adâncă a fiinţelor umane pare a viza acea constelaţie în care cei doi poli (maternitate-paternitate, feminin-masculin, iertare-justiţie, sentiment-gândire şi natură-intelect) sunt uniţi într-o sinteză, în care ambele părţi ale polarităţii îşi pierd antagonismul şi se colorează reciproc. Cu toate că într-o societate patriarhală o astfel de sinteză nu poate fi atinsă pe deplin, ea a existat într-o oarecare măsură în cadrul Bisericii Romane. Astfel, Fecioara, biserica privită ca mamă atotiubitoare, Papa şi preotul, erau figuri materne, reprezentând dragostea maternă, necondiţionată şi atotiertătoare, care mergeau braţ la braţ cu elementele paterne ale birocraţiei stricte, patriarhale, în care Papa era puterea conducătoare supremă.

Acestor elemente materne ale sistemului religios le corespunde acea relaţie cu natura apărută în procesul de producţie: munca ţăranului şi a meşteşugarului nu constituia un atac ostil şi o exploatare a naturii. Era mai degrabă o cooperare cu natura: nu un viol, ci o transformare a naturii potrivit legilor proprii.

Luther a introdus în nordul Europei o formă pură de creştinism patriarhal, ce s-a bazat pe clasa de mijloc a oraşelor şi pe conducătorii laici. Esenţa acestui nou caracter social este supunerea faţă de autoritatea patriarhală, iar *munca* este singura cale de a obţine iubirea şi aprobarea.

În spatele creştinismului de faţadă s-a ivit astfel o nouă religie secretă, „religia industrială”, care, deşi nu

este recunoscută ca atare, este înrădăcinată în structura de caracter a societăţii moderne. Religia industrială este complet incompatibilă cu creştinismul veritabil. Ea face din oameni servitorii economiei şi ai maşinilor pe care le-au construit cu mâinile lor.

Religia industrială s-a dezvoltat pe baza unui nou caracter social. Centrul său erau teama şi supunerea în faţa puternicelor autorităţi masculine, cultivarea sentimentului de vină vizavi de nesupunere, dizolvarea legăturilor de solidaritate umană prin supremaţia interesului personal şi dezvoltarea concurenţei. Elementele „sacre” ale religiei industriale erau munca, proprietatea, profitul şi puterea, chiar dacă acestea accentuau individualismul şi libertatea în interiorul propriilor principii generale. Prin transformarea creştinismului într-o religie strict patriarhală a mai fost posibil ca religia industrială să fie exprimată într-o terminologie creştină.

„CARACTERUL DE MARKETING” ŞI „RELIGIA CIBERNETICĂ”

Faptul cel mai important care ne permite să înţelegem atât caracterul societăţii omeneşti contemporane, cât şi religia sa secretă îl reprezintă schimbarea caracterului social, care s-a produs începând din perioada timpurie a capitalismului până în a doua jumătate a secolului XX. Caracterul autoritar-obsesiv-acaparator care începuse să se dezvolte în secolul al XVI-lea, şi care a continuat să fie structura dominantă de caracter, cel puţin pentru clasa de mijloc a societăţii, până la sfârşitul secolului al XIX-lea, a fost treptat amestecat cu *caracterul de marketing*, fiind uneori chiar înlocuit de acesta. (Am descris amestecurile

feluritelor orientări de caracter în cartea *Omul pentru el însuşi.*)

Am numit acest fenomen „caracter de marketing”, deoarece se bazează pe tratarea omului ca şi cum ar fi un bun de consum; în acelaşi timp, valoarea acestuia nu este privită ca o „valoare de utilizare”, ci ca o „valoare de schimb”. Fiinţa umană devine astfel un bun de consum pe „piaţa de personalităţi”. Principiul de evaluare este acelaşi atât pe piaţa de personalităţi, cât şi pe cea a bunurilor de consum: pe prima se oferă spre vânzare personalităţi; pe cea de-a doua, mărfuri. În ambele cazuri valoarea se referă la valoarea de schimb, fapt pentru care „valoarea de utilizare” este o condiţie necesară, dar nu suficientă.

Deşi proporţia dintre abilităţile şi calităţile umane pe de-o parte şi personalitatea individului pe de altă parte, ca premise ale succesului, variază, „factorul de personalitate” joacă întotdeauna rolul decisiv. Succesul depinde în mare măsură de modul în care oamenii ştiu să se vândă pe piaţă, de felul în care reuşesc să-şi impună personalitatea, de cât de bine ştiu să-şi prezinte „ambalajul”; aceştia pot arăta că sunt „veseli”, „sănătoşi şi puternici”, „agresivi”, „de încredere”, „ambiţioşi”; se pot făli cu familiile din care provin, cu cluburile cărora le aparţin şi cu faptul că au „cunoştinţe” bine plasate. Tipul de personalitate cerut depinde în bună măsură de domeniul în care persoana intenţionează să lucreze. Agentul de bursă, vânzătorul, secretara, funcţionarul de la căile ferate, profesorul de liceu sau managerul de hotel trebuie să-şi demonstreze personalitatea care, lăsând la o parte diferenţele dintre ei, trebuie să satisfacă o singură condiţie: să răspundă cererii pieţei.

Ceea ce modelează atitudinea omului faţă de el însuşi este faptul că aptitudinile personale şi echipamentul pe care-l are la dispoziţie pentru a îndeplini o anumită sarcină

nu sunt suficiente; omul trebuie să-şi „pună personalitatea la bătaie” şi să concureze cu multe alte persoane pentru a avea succes. Dacă ar fi suficient să ne bazăm pe ceea ce ştim şi pe ceea ce putem face pentru a ne câştiga existenţa, atunci stima de sine a omului ar fi proporţională cu capacităţile sale, adică cu valoarea sa de utilizare. Dar pentru că succesul depinde în mare măsură de felul în care fiecare îşi vinde personalitatea, omul se percepe pe sine ca pe un produs sau, mai degrabă, se percepe simultan atât ca vânzător, cât *şi* ca produs ce trebuie vândut. Persoana nu este preocupată de viaţa sau de fericirea sa, ci ea urmăreşte să devină vandabilă.

Scopul caracterului de marketing este adaptarea completă, aşa încât persoana să fie dorită indiferent de condiţiile existente pe piaţa de personalitate. Personalităţile cu caracter de marketing nici măcar nu mai *au* euri (aşa cum se întâmpla în secolul al XIX-lea) de care să se agaţe, care să le aparţină şi care să rămână neschimbate. Căci acestea îşi modifică în permanenţă eurile potrivit principiului „Eu sunt aşa cum mă doreşti”.

Persoanele cu o structură caracterială de marketing sunt lipsite de scopuri personale, cu excepţia celui de a merge înainte, de a face lucrurile cu cea mai mare eficienţă; dacă sunt întrebate *de ce* trebuie să se mişte atât de repede, ele nu au niciun răspuns real, ci oferă raţionalizări, cum ar fi „pentru a crea mai multe locuri de muncă” sau „pentru a face compania să se dezvolte în continuare”. Aceste persoane manifestă puţin interes (cel puţin la nivel conştient) faţă de întrebările filosofice sau religioase, ca de exemplu *de ce* trăim şi *de ce* ne îndreptăm într-o anumită direcţie şi nu în alta. Ele au euri gonflate şi mereu schimbătoare, dar niciuna nu are un sine, un miez, un sentiment de identitate. „Criza de identitate” a societăţii moderne este de fapt criza

provocată de faptul că membrii săi au devenit nişte instrumente prea puţin preocupate de propriile interese, nişte oameni a căror identitate se bazează pe participarea lor în cadrul corporaţiilor (sau al altor instituţii birocratice gigantice), tot aşa cum odinioară identitatea individuală consta în apartenenţa la un clan.

Caracterul de marketing nici nu iubeşte, dar nici nu urăşte. Aceste emoţii „demodate” nu se potrivesc structurii de caracter care funcţionează aproape în întregime la nivel cerebral, evitând astfel sentimentele, fie ele bune sau rele, deoarece interferează cu scopul principal al caracterului de marketing, acela de a vinde sau de a face schimb – sau, mai precis, de a *funcţiona* potrivit logicii unei „megamaşini” din care fac parte, fără a pune niciun fel de alte întrebări, cu excepţia celor legate de performanţele proprii, care se reflectă în promovarea pe o treaptă superioară în cadrul birocraţiei.

Persoanele cu caracter de marketing nu manifestă un ataşament adânc faţă de ele însele sau faţă de alte persoane; lor nu le pasă, în cel mai adânc sens al cuvântului, nu pentru că sunt egoiste, ci pentru că relaţiile lor cu alţii şi cu sinele propriu sunt superficiale. Aceasta ar putea explica şi faptul că ele nu sunt preocupate de pericolele nucleare şi de catastrofele ecologice, deşi cunosc toate datele care indică spre acestea. Faptul că ele nu sunt preocupate de pericolele la adresa vieţii lor ar putea fi explicat prin curajul pe care îl au şi prin dezinteresul pe care îl manifestă; dar lipsa de preocupare chiar şi faţă de copii şi nepoţi exclude o astfel de explicaţie. Lipsa de interes la toate aceste nivele este rezultatul pierderii tuturor legăturilor emoţionale, chiar şi a celor mai „intime”. Realitatea este aceea că la nivelul caracterului de marketing nu există relaţii umane profunde; nici chiar faţă de sine.

Întrebarea care ne nedumereşte, de ce omului contemporan îi place atât de mult să cumpere şi să consume, deşi este atât de puţin ataşat de ceea ce cumpără, îşi află răspunsul cel mai semnificativ în fenomenul caracterului de marketing. Lipsa de ataşament a celor cu caracter de marketing îi face indiferenţi la lucruri. Ceea ce contează este mai degrabă prestigiul sau confortul oferit de lucruri, dar lucrurile *per se* nu au nicio substanţă. Ele sunt în totalitate bunuri de consum, ca şi prietenii şi persoanele iubite, căci nu există nicio relaţie strânsă cu acestea.

Ţelul persoanelor cu caracter de marketing, şi anume „*funcţionarea corespunzătoar*e" în anumite circumstanţe, le face să reacţioneze la realitate mai ales cerebral. Raţiunea, în sensul *intelectului*, este o calitate care aparţine exclusiv lui *Homo sapiens*; inteligenţa manipulativă, ca unealtă de atingere a scopurilor de ordin practic, este comună atât pentru animale, cât şi pentru oameni. *Inteligenţa manipulativă* fără raţiune este periculoasă, deoarece îi face pe oameni să înainteze în direcţii ce se pot dovedi autodistructive din punctul de vedere al raţiunii. De fapt, cu cât inteligenţa manipulativă necontrolată este mai sclipitoare, cu atât ea este mai periculoasă.

Chiar un om de ştiinţă de talia lui Charles Darwin a demonstrat consecinţele şi tragedia umană ale unui intelect pur ştiinţific şi alienat. El scrie în autobiografia sa că până la vârsta de treisprezece ani i-au plăcut foarte mult muzica, poezia şi pictura, dar mulţi ani mai târziu şi-a pierdut orice intres pentru astfel de teme: „Mintea pare să-mi fi ajuns un fel de maşină pentru elaborat legi generale dintr-o mare colecţie de fapte adunate (...) Pierderea acestor gusturi e o pierdere a fericirii, şi ea ar putea dăuna

inteligenţei, şi mai ales caracterului moral, slăbind partea emotivă a naturii noastre” (*Amintiri*..., p. 159).

Procesul pe care Darwin îl descrie aici a continuat să evolueze rapid din timpurile sale şi până astăzi; de aceea, separarea raţiunii de inimă este aproape completă. De mare interes este faptul că această deteriorare a raţiunii nu s-a produs şi în cazul majorităţii cercetătorilor de frunte din ştiinţele exacte şi revoluţionare (în fizica teoretică, de exemplu), aceşti oameni fiind profund preocupaţi de problemele filosofice şi spirituale. Mă refer la cercetători ca A. Einstein, N. Bohr, L. Szillard, W. Heisenberg şi E. Schrödinger.

Supremaţia gândirii cerebrale, manipulative, merge mână în mână cu atrofierea vieţii emoţionale. Căci aceasta din urmă nu este cultivată, nu este necesară, ci mai degrabă constituie un impediment pentru funcţionarea optimă a individului. Astfel, viaţa emoţională a stagnat la nivelul dezvoltării undeva la nivelul copilăriei. Ca urmare, persoanele cu caracter de marketing sunt puţin experimentate în privinţa problemelor emoţionale. Ele pot fi atrase de „persoanele sensibile”, dar din cauza propriei lipse de experienţă, ele nu pot judeca dacă acestea sunt reale sau false în sentimentele pe care le exprimă. Acest fapt ar putea explica de ce mulţi şarlatani au succes în domeniul spiritual sau religios; ar mai putea explica de ce politicienii care afişează emoţii puternice au un puternic impact asupra celor cu caracter de marketing – şi de ce persoanele cu caracter de marketing nu pot discrimina între o persoană cu adevărat religioasă şi produsul relaţiilor publice, caracterizat prin emoţii religioase puternice, dar false.

Dar termenul „caracter de marketing” nu este nicidecum singurul prin care poate fi descris acest tip de oameni. Mai există, de asemenea, termenul marxist de

caracter alienat; persoanele cu un astfel de caracter sunt alienate de munca lor, de ele însele, de alte fiinţe umane şi de natură. În termeni psihiatrici persoana cu caracter de marketing poate fi numită ca având un „caracter schizoid”; dar termenul este uşor înşelător, întrucât o persoană schizoidă ce trăieşte printre alte persoane schizoide, se achită cu bine de sarcinile pe care le are şi izbuteşte în tot ceea ce face, deoarece datorită caracterului său schizoid nu are acel sentiment de nelinişte pe care l-ar avea într-un mediu mai „normal”.

În timpul reviziei finale a manuscrisului acestei cărţi am avut posibilitatea să citesc în manuscris lucrarea lui Michael Maccoby, intitulată *The Gamesmen: The New Corporate Leaders* (*Jucătorii: Noii lideri corporatişti*). În acest studiu pătrunzător, Maccoby analizează structura de caracter a unui număr de 250 de directori, manageri şi ingineri din două dintre cele mai mari şi mai bine conduse companii din Statele Unite. Multe din constatările lui confirmă ceea ce eu am descris ca fiind trăsăturile persoanei cibernetice, şi în special predominanţa proceselor cerebrale şi subdezvoltarea sferei emoţionale. Dacă avem în vedere faptul că directorii şi managerii descrişi de Maccoby sunt şi vor fi printre liderii societăţii americane, importanţa sociologică a constatărilor făcute de acesta este crescută.

Următoarele informaţii extrase de Maccoby din cele trei până la douăzeci de interviuri personale realizate cu fiecare membru al grupului studiat ne dau o imagine clară a acestui tip de caracter.[31]

Interes ştiinţific profund pentru înţelegerea teoretică, simţ dinamic al muncii, însufleţire	0%

[31] Reprodus cu permisiunea autorului. În paralel, am consultat şi studiul lui Ignacio Millan intitulat *The Character of Mexican Executives* (nepublicat).

Centrat, interesat, spirit practic, dar îi lipseşte interesul ştiinţific pentru cunoaşterea naturii lucrurilor	22%
Munca prin ea însăşi îi stimulează interesul, care nu este unul intrinsec	58%
Productiv în mod moderat, necentrat. Interesul pentru muncă este doar un mijloc pentru asigurarea securităţii, veniturilor	18%
Neproductiv prin pasivitate, confuz	2%
Respinge munca, respinge lumea reală	0%
	100 %

Două caracteristici sunt frapante: (1) interesul profund pentru înţelegerea teoretică („raţională”) este absent; şi (2) cei mai mulţi oameni fie nu sunt stimulaţi de munca pe care o desfăşoară, fie munca reprezintă pentru ei doar un mijloc esenţial de a-şi asigura securitatea economică.

Cu totul alta este însă imaginea a ceea ce Maccoby numeşte „scala iubirii”:

Iubitor, pozitiv, creativ	0%
Responsabil, cald, afectuos, dar care nu iubeşte profund	5%
Interes moderat pentru alte persoane, deschis pentru noi legături afective	40%
Responsabilitate socială în termeni convenţionali, decenţă, centrare pe rol	41%
Pasiv, neiubitor, dezinteresat	13%
Respinge viaţa, inimă împietrită	1%
	100 %

Niciun participant la acest studiu nu poate fi caracterizat ca fiind profund iubitor, deşi 5% se dovedesc a fi „calzi şi afectuoşi”. Toţi ceilalţi pot fi catalogaţi ca având un interes moderat, ori o responsabilitate convenţională, sau ca fiind neiubitori, sau că resping viaţa

făţiş – într-adevăr, o imagine frapantă a subdezvoltării emoţionale şi a predominanţei cerebralităţii.

„Religia cibernetică” a celor cu caracter de marketing corespunde acestei structuri totale de caracter. În spatele faţadei de agnosticism sau creştinism se ascunde o religie păgână perfectă, deşi oamenii nu sunt conştienţi de ea ca atare. Această religie păgână este greu de descris, deoarece ea nu poate fi decât dedusă din ceea ce oamenii fac (sau *nu* fac), neputând fi aşadar stabilită pe baza gândurilor conştiente ale acestora referitoare la religia şi dogmele unei organizaţii religioase. La prima vedere, ceea ce ne atrage atenţia este faptul că Omul s-a transformat într-un dumnezeu, deoarece el a dobândit capacitatea tehnică de a „crea lumea pentru a doua oară”, înlocuind astfel prima creaţie a lui Dumnezeu din religia tradiţională. De asemenea, putem spune şi aşa: Am transformat maşina într-un dumnezeu şi am devenit nişte dumnezei care deservesc maşina. Are mai puţină importanţă ce formulare alegem; ceea ce contează este faptul că fiinţele umane, în starea lor cea mai avansată de *neputinţă* efectivă, se *imaginează* ca fiind *atotputernice* atunci când au de partea lor ştiinţa şi tehnica.

Acest aspect al religiei cibernetice corespunde unei perioade de dezvoltare pline de speranţă. Dar cu cât suntem mai prinşi în izolarea noastră, în lipsa noastră de reacţie emoţională în faţa lumii, şi în convingerea noastră tot mai mare că ne aşteaptă un sfârşit catastrofal, cu atât mai malignă devine noua noastră religie. Încetăm să mai fim stăpânii tehnicii şi devenim în schimb sclavii acesteia – iar tehnica, odinioară un element vital al creaţiei, îşi arată şi cealaltă faţă, de zeiţă a distrugerii (asemenea zeiţei indiene Kali), în faţa căreia bărbaţii şi femeile sunt gata să se sacrifice pe ei înşişi şi pe copiii lor.

Această teză este susţinută de mai multe feluri de dovezi, dar niciunele nu sunt mai convingătoare decât acestea două: prima, că marile puteri (şi chiar şi cele mai mici) continuă să fabrice arme nucleare cu capacitate de distrugere din ce în ce mai mare, în loc să îmbrăţişeze soluţia cea mai sănătoasă – distrugerea tuturor armelor nucleare şi a centralelor atomoelectrice care furnizează materialul necesar construirii acestor arme –, şi cea de-a doua, că nu se face aproape nimic pentru a pune capăt pericolului unei catastrofe ecologice. Pe scurt, nu se întreprinde nimic serios în direcţia realizării unui plan de acţiune care să garanteze supravieţuirea rasei umane.

PROTESTUL UMANIST

Dezumanizarea caracterului social şi apariţia religiei cibernetice şi a celei industriale au condus la o mişcare de protest, la naşterea unui nou umanism, înrădăcinat în umanismul creştin şi filosofic care a existat începând din perioada târzie a Evului Mediu până în epoca iluministă. Această mişcare s-a concretizat în apariţia creştinismului teist şi a formulărilor filosofice panteiste sau ateiste. Ea a fost iniţiată din două direcţii diferite: cea a romanticilor, care erau conservatori din punct de vedere politic, şi cea a marxiştilor şi a altor socialişti (şi chiar anarhişti). Dreapta şi stânga erau unanime în critica lor la adresa sistemului industrial şi a pagubelor pe care le provoacă fiinţelor umane. Gânditori catolici, cum a fost Franz von Baader, şi lideri politici conservatori, ca Benjamin Disraeli, au formulat uneori problema aproape la fel ca Marx.

Cele două părţi aveau vederi diferite cu privire la modalitatea prin care oamenii pot fi salvaţi de pericolul de a fi transformaţi în lucruri. Romanticii de dreapta credeau că singura cale era aceea de a stopa „progresul”

neîngrădit al sistemului industrial şi de a reveni la formele anterioare de ordine socială, dar cu unele modificări.

Protestul stângii poate fi numit *umanism radical*, chiar dacă uneori el a fost exprimat în termeni teişti, iar alteori în termeni ateişti. Socialiştii credeau că dezvoltarea economică nu poate fi oprită, că nu ne putem întoarce la o formă anterioară de ordine socială, şi că singura cale de salvare este aceea de a merge înainte şi de a crea o nouă societate, care să-i elibereze pe oameni de alienare, de supunere în faţa maşinii, de soarta de a fi dezumanizaţi. Socialismul a reprezentat sinteza tradiţiei religioase medievale şi a spiritului postrenascentist de gândire ştiinţifică şi acţiune politică. Ca şi budismul, a fost o mişcare „religioasă" de masă care, deşi a vorbit în termeni laici şi ateişti, a urmărit eliberarea omului de egoism şi lăcomie.

Este necesar un scurt comentariu din partea mea pentru a lămuri caracterizarea pe care am făcut-o gândirii marxiste, ce a fost pervertită complet de comunismul sovietic şi de socialismul reformist occidental, care au transformat-o într-o viziune materialistă menită să contribuie la îmbelşugarea tuturor. Aşa cum au afirmat în ultimele două decenii Hermann Cohen, Ernst Bloch şi mulţi alţii, socialismul a fost expresia seculară a mesianismului profetic. Probabil că cel mai bun mod de a demonstra acest lucru este să dăm un citat din codul lui Maimonide (*Mişne Tora*), referitor la caracterizarea pe care o face Timpului Mesianic:

> Înţelepţii şi profeţii nu au tânjit după o vreme a lui Mesia în care poporul lui Israel să exercite dominaţia asupra lumii, sau să triumfe asupra păgânilor, sau să fie slăvit de celelalte naţiuni, sau să mânce, să bea şi să se bucure. Aspiraţia lor a fost aceea ca poporul lui Israel să fie liber să se dedice

> Legii şi înţelepciunii, fără ca nimeni să-l oprime sau să-l deranjeze, şi astfel să devină vrednic de viaţa de apoi. În acea zi nu va mai exista nici foamete, nici război, nici gelozie, nici vrajbă. Bunurile[32] pământeşti vor fi din belşug, mângâieri la îndemâna tuturor. Singura preocupare a întregii lumi va fi aceea de a-l cunoaşte pe Dumnezeu. Prin urmare, israeliţii vor fi foarte înţelepţi, ei vor cunoaşte lucrurile care acum sunt ascunse şi vor atinge o înţelegere a Creatorului lor ce se află dincolo de capacităţile maxime ale minţii omeneşti, aşa cum stă scris: căci tot pământul va fi plin de cunoştinţa şi temerea de Dumnezeu, precum marea este umplută de ape (Isaia, 11:9).

În această descriere, scopul istoriei este acela de a le permite fiinţelor umane să se dedice în întregime studiului înţelepciunii şi cunoaşterii lui Dumnezeu; nu puterii şi luxului. Timpul Mesianic este unul al păcii universale, al absenţei invidiei şi al abundenţei materiale. Această imagine este foarte aproape de conceptul referitor la scopul vieţii, aşa cum a fost el exprimat de Marx spre sfârşitul celui de-al treilea volum al operei sale *Capitalul*:

> Imperiul libertăţii începe de fapt abia atunci când încetează munca impusă de mizerie şi de oportunitatea exterioară; el se găseşte deci, prin firea lucrurilor, în afara sferei de producţie materială propriu-zisă. După cum sălbaticul trebuie să lupte cu natura pentru a-şi conserva şi reproduce viaţa, aşa trebuie să lupte şi omul civilizat, şi aceasta în toate formele sociale, în toate modurile de producţie posibile. Odată cu dezvoltarea lui se lărgeşte imperiul acesta al necesităţii naturale, pentru că se lărgesc şi nevoile; dar în acelaşi timp se dezvoltă şi forţele de producţie care le satisfac. În acest domeniu libertatea

[32] Traducerea mea din textul ebraic, în loc de „binecuvântări” în traducerea lui Hershman, publicată de Yale University Press.

> nu poate consta decât în aceea că omul socializat, producătorii asociaţi regulează în mod raţional acest schimb al lor de materii cu natura, îl supun controlului lor colectiv, în loc de a fi dominaţi de el ca de o forţă oarbă; îl realizează cu cea mai mică cheltuială de energie şi în condiţiile cele mai demne şi *mai potrivite* cu natura lor. Dar el rămâne întotdeauna un imperiu al necesităţii. Dincolo de graniţele lui începe dezvoltarea forţei omeneşti, *dezvoltare care este considerată ca scop în sine*, începe adevăratul imperiu al libertăţii, care însă nu poate înflori decât pe acest imperiu al necesităţii, ca bază proprie a sa. Condiţia fundamentală este scurtarea zilei de muncă (*Capitalul*, vol. III, Partea a II-a, pp. 772-773).

Marx, ca şi Maimonide – în contrast cu învăţăturile creştine şi cu unele învăţături evreieşti referitoare la mântuire – nu postulează o soluţie escatologică finală; discrepanţa dintre Om şi natură rămâne, dar tărâmul necesităţii este adus pe cât posibil sub controlul omului: „Dar el rămâne întotdeauna un imperiu al necesităţii”. Ţelul este „*dezvoltarea forţei omeneşti, dezvoltare care este considerată ca scop în sine*”, cu aceasta începând „*adevăratul imperiu al libertăţii*” (subl. noastre). Ideea lui Maimonide potrivit căreia „preocuparea întregii lumi va fi aceea de a-l cunoaşte pe Dumnezeu” reprezintă pentru Marx „dezvoltarea forţei omeneşti...[ca] scop în sine”.

A avea şi a fi, ca două forme diferite de existenţă umană, stau în centrul ideilor lui Marx referitoare la apariţia Omului nou. Cu aceste moduri de existenţă, Marx porneşte de la categoriile economice spre cele psihologice şi antropologice, care sunt în acelaşi timp, aşa cum am văzut în discuţia noastră despre Vechiul şi Noul Testament şi despre Eckhart, categorii „religioase” fundamentale. Marx scria: „Proprietatea privată ne-a făcut atât de stupizi şi de unilaterali, încât un obiect devine *al nostru* abia din

momentul când îl avem, când deci există pentru noi sub formă de capital sau când este nemijlocit în posesia noastră, când îl mâncăm, îl bem, îl îmbrăcăm, îl locuim etc., pe scurt îl *folosim* (...) Locul *tuturor* simţurilor fizice şi intelectuale l-a luat, după aceea, simpla înstrăinare a *tuturor* acestor simţuri, simţul *posedării*. Fiinţa umană a trebuit să fie redusă la această sărăcie absolută, ca să dea naştere din sine bogăţiei sale lăuntrice. [Referitor la categoria *posedării*, vezi articolul lui *Hess* în *Douăzeci şi una de coli*]" (*Manuscrise...*, p. 94).

Concepţia lui Marx cu privire la fiinţă şi posedare este rezumată în această frază: „Cu cât *eşti* mai puţin, cu atât îţi exteriorizezi mai puţin viaţa, cu atât *ai* mai mult, cu atât e mai mare viaţa ta *alienată* (...). Tot ceea ce economistul îţi ia ca viaţă şi ca omenesc, îţi compensează în *bani* şi în *avuţie*" (*Manuscrise...*, p. 104).

„Simţul posedării" pe care Marx îl discută aici este exact acelaşi cu „ataşamentul faţă de eu" de care vorbeşte Eckhart, cu pofta de lucruri şi lăcomia eului. Marx se referă la *modul de existenţă bazat pe a avea*, nu la posesie ca atare şi nici la proprietatea privată nealienată. Scopul nu sunt luxul şi bogăţia, dar nici sărăcia; de fapt, *atât luxul, cât şi sărăcia* sunt privite de Marx ca vicii. Sărăcia absolută este condiţia ca oamenii să dea naştere bogăţiei lor interioare.

În ce constă de fapt acest act al „naşterii"? Este vorba despre exprimarea facultăţilor noastre active şi nealienate în raport cu obiectele corespunzătoare. Marx continuă: „Fiecare dintre relaţiile sale *umane* cu lumea – văzul, auzul, mirosul, gândirea, contemplarea, simţirea, voinţa, activitatea, iubirea, pe scurt toate organele individualităţii noastre (...) constituie în relaţia lor *obiectuală* – sau în relaţia lor *cu obiectul* – aproprierea acestuia, aproprierea realităţii umane" (*Manuscrise...,* pp. 93-94). Aceasta este

forma de apropriere specifică modului de viaţă bazat pe *a fi*, şi nu pe a avea. Marx a exprimat această formă de activitate nealienată în următorul pasaj:

> Dar dacă-l consideri pe *om* ca *om* şi relaţia sa cu lumea ca relaţie umană, vei putea schimba dragostea numai pe dragoste, încrederea numai pe încredere etc. Dacă vrei să te bucuri de artă, trebuie să ai cultură artistică; dacă vrei să exerciţi influenţă asupra altor oameni, trebuie să fii om cu reală capacitate de stimulare şi antrenare. Fiecare din relaţiile tale cu omul – şi cu natura – trebuie să fie o *exteriorizare determinată*, corespunzătoare obiectului voinţei tale, a vieţii tale *individuale reale.* Dacă iubeşti fără să trezeşti la rândul tău iubire (...), dacă prin manifestarea ta vitală de om care iubeşte nu reuşeşti să devii *om iubit,* iubirea ta e neputincioasă, este o nefericire. (*Manuscrise...*, p. 123)

Dar ideile lui Marx au fost curând pervertite, poate din cauza faptului că el a trăit cu o sută de ani prea devreme. Atât el, cât şi Engels au considerat că orânduirea capitalistă a ajuns deja la capătul posibilităţilor sale şi, prin urmare, revoluţia bate la uşă. Cu toate acestea, se înşelau pe de-a întregul, aşa cum avea să afirme Engels după moartea lui Marx. Căci ei îşi transmiseseră învăţăturile în perioada de apogeu a dezvoltării capitalismului şi nu au întrevăzut faptul că va fi nevoie de mai mult de o sută de ani până la declinul acestuia şi intrarea sa în criza finală. O idee anticapitalistă, propagată în perioada de apogeu a capitalismului, impunea ca necesitate istorică transformarea ei completă, în concordanţă cu spiritul capitalismului. Şi acest lucru s-a şi întâmplat. Social-democraţii occidentali şi opozanţii lor fervenţi, comuniştii din Uniunea Sovietică şi din afara acesteia, au transformat socialismul într-un concept pur economic, având ca scop consumul maxim şi utilizarea intensivă a maşinilor şi

utilajelor. În maniera sa mucalită şi directă, folosind conceptul de comunism-”gulaş”, Hruşciov a dezvăluit un secret: scopul socialismului este acela de a da întregii populaţii aceeaşi plăcere de consum pe care capitalismul o dă doar unei minorităţi. Astfel, socialismul şi comunismul au fost construite pe conceptul burghez de materialism. Unele fraze din scrierile din tinereţe ale lui Marx (care, în ansamblu, au fost denigrate ca fiind erori „idealiste” ale „tânărului” Marx) au început a fi reproduse într-o manieră tot atât de rituală precum cuvintele Evangheliilor în Occident.

Faptul că Marx a trăit în perioada de apogeu a dezvoltării capitalismului mai are încă o consecinţă: copil fiind, Marx nu a putut face altceva decât să adopte atitudinile şi conceptele curente ale gândirii şi practicii burgheze. De exemplu, anumite înclinaţii autoritariste ale personalităţii sale, reflectate şi în opera sa, s-au format în spiritul burgheziei patriarhale şi mai puţin în cel al socialismului. În construcţia socialismului său „ştiinţific”, aflat în opoziţie cu cel „utopic”, el a urmat modelele economiştilor clasici. Aşa cum economiştii au pretins că economia îşi urmează legile proprii, independent de voinţa umană, Marx a simţit nevoia să demonstreze că socialismul se va dezvolta în mod necesar în concordanţă cu legile economice. În consecinţă, acesta a fost tentat uneori să elaboreze formulări ce pot fi greşit înţelese ca deterministe, întrucât el nu a acordat o suficientă atenţie voinţei umane şi imaginaţiei în derularea proceselor istorice. Astfel de concesii neintenţionate făcute spiritului capitalismului au facilitat pervertirea sistemului lui Marx într-un sistem care nu era fundamental diferit de capitalism.

Dacă Marx şi-ar fi rostit ideile în zilele noastre, la începutul declinului capitalismului, un declin care se

accelerează din ce în ce mai mult, mesajul său real ar fi avut şansa să devină influent sau chiar victorios. Dar aşa, chiar şi cuvintele „socialism” şi „comunism” sunt compromise. În orice caz, toate partidele socialiste şi comuniste ce pot pretinde că reprezintă gândirea marxistă ar trebui să se bazeze pe convingerea că regimurile sovietice nu sunt sisteme socialiste, că socialismul este incompatibil cu un sistem social birocratic, centrat pe lucruri şi orientat spre consum, şi că acesta este incompatibil cu materialismul şi cerebralizarea ce caracterizează atât regimul sovietic, cât şi sistemul capitalist.

Coruperea socialismului explică de ce adevărata gândire umanistă radicală vine de la grupurile şi persoanele care nu au fost asociate niciodată cu ideile lui Marx, sau care au fost chiar considerate a fi împotriva marxismului, uneori chiar după ce au fost membri activi ai mişcărilor comuniste.

Cu toate că este imposibil să menţionăm aici toate mişcările radicale comuniste din perioada postmarxistă, unele exemple referitoare la gândirea acestora sunt oferite în paginile următoare. Deşi conceptualizările acestor umanişti radicali au fost extrem de diferite, părând uneori să se contrazică complet, ele împărtăşesc următoarele idei şi atitudini:

— că producţia trebuie să satisfacă nevoile reale ale oamenilor, şi nu cerinţele sistemului economic;
— că între oameni şi natură trebuie să se stabilească o relaţie nouă, de cooperare, şi nu de exploatare;
— că lupta concurenţială trebuie înlocuită de solidaritate;
— că scopul tuturor aranjamentelor sociale trebuie să fie bunăstarea oamenilor şi prevenirea nefericirii;

— că nu trebuie să năzuim la consumul maxim, ci la un consum sănătos, care să promoveze bunăstarea;
— că individul trebuie să participe activ la viaţa socială.[33]

Albert Schweitzer porneşte de la premisa radicală a crizei iminente a culturii occidentale. „Este evident pentru toată lumea”, spune el, „că suntem într-un proces de autodistrugere culturală. Ceea ce a rămas nu mai este sigur. Încă există, deoarece nu a fost expus presiunii distructive în faţa căreia toate celelalte lucruri au cedat. Dar şi ceea ce a rămas este construit pe nisipuri mişcătoare [*Gerröll*]. Următoarea alunecare de teren [*Bergrutsch*] poate distruge totul... Forţa culturală a Omului modern este diminuată, deoarece condiţiile care-l înconjoară îl împuţinează şi-l afectează psihic.”[34]

Caracterizând fiinţa industrială ca fiind „lipsită de libertate... lipsită de concentrare, incompletă... în pericol să-şi piardă calitatea umană”, acesta continuă:

> Deoarece societatea şi organizaţiile sale exercită o putere necunoscută până acum asupra Omului, dependenţa sa faţă de acestea a crescut într-un asemenea grad încât a încetat să mai ducă o existenţă spirituală [*geistig*] proprie... Astfel, am intrat într-o nouă Epocă Medievală. Printr-un act general de voinţă, libertatea de gândire a fost scoasă din funcţiune, deoarece mulţi încetează să mai gândească precum nişte indivizi liberi, lăsându-se conduşi de

[33] Ideile umaniştilor socialişti pot fi urmărite în lucrarea coordonată de mine (E.F.): *Socialist Humanism*.

[34] Acesta şi următoarele pasaje din Schweitzer reprezintă traducerile mele din *Die Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur*, publicată pentru prima dată în 1923, dar schiţată între anii 1900 şi 1917.

> colectivul căruia îi aparţin... Odată cu sacrificarea independenţei noastre de gândire am pierdut – şi cum am fi putut face altfel – încrederea în adevăr. Avem o viaţă intelectuală dezorganizată. *Supraorganizarea administraţiei publice culminează cu structurarea lipsei de gândire* [subl. noastră].

Schweitzer consideră că societatea industrială este caracterizată nu doar de lipsa de libertate, ci şi de o „suprasolicitare" (*Überanstrengung*). „Timp de două-trei secole, mulţi indivizi au trăit doar ca fiinţe *lucrătoare*, nu ca fiinţe *umane*". Fiinţa umană s-a oprit din creştere, iar atunci când copiii sunt educaţi de astfel de părinţi, ceva esenţial pentru dezvoltarea lor umană lipseşte. „Mai târziu, ea însăşi supusă suprasolicitării, persoana adultă cedează din ce în ce mai mult nevoii de distracţie superficială... *Pasivitatea absolută, distragerea atenţiei de la propria persoană şi uitarea de sine devin o necesitate fizică pentru aceasta*" (subl. noastră). În consecinţă, Schweitzer pledează pentru reducerea timpului de lucru şi pentru eliminarea supraconsumului şi a luxului.

Schweitzer şi teologia protestantă insistă, aşa cum o face şi Eckhart, călugărul dominican, asupra faptului că sarcina Omului nu este aceea de a se retrage într-o atmosferă de egocentrism spiritual, departe de problemele acestei lumi, ci de a trăi o viaţă activă în care să încerce să contribuie la perfecţionarea spirituală a societăţii. „Dacă printre indivizii moderni sunt atât de puţini aceia ale căror sentimente umane şi etice sunt intacte, o parte din vină o are şi faptul că ei îşi sacrifică constant moralitatea personală pe altarul patriei lor, *în loc să se afle într-un schimb reciproc permanent cu colectivitatea şi să-i dea puterea care să o împingă spre perfecţiune*" (subl. noastră).

Autorul citat conchide că structura culturală şi socială actuală ne împinge spre o catastrofă, din care va răsări o nouă Renaştere, „mult mai măreaţă decât cea veche”; că trebuie să ne reînnoim întru o nouă credinţă şi nouă atitudine, dacă nu vrem să pierim. „Esenţial în această Renaştere va fi principiul activităţii, pe care gândirea raţională îl pune în mâinile noastre, singurul principiu raţional şi pragmatic al dezvoltări istorice înfăptuite de om..., sunt încrezător în credinţa mea *că această revoluţie se va petrece atunci când ne vom decide să devenim fiinţe umane gânditoare*” (subl. noastră).

Schweitzer a fost un teolog bine-cunoscut, cel puţin în mediul filosofic, pentru conceptul său de „respect al vieţii” ca bază a eticii. Din această cauză, oamenii au ignorat în general faptul că el a fost unul dintre criticii cei mai radicali ai societăţii industriale, care a demitizat pretenţiile de progres şi fericire generală ale acesteia. Schweitzer a sesizat şi faptul că marasmul societăţii omeneşti şi al întregii lumi este cauzat de practica vieţii industriale; la începutul acestui secol, acesta văzuse deja slăbiciunea şi dependenţa oamenilor şi efectul distructiv al muncii obsesive, constatând că e nevoie de mai puţină muncă şi de un consum mai redus. De asemenea, el a postulat necesitatea unei Renaşteri a vieţii colective, care să fie organizată pe baza spiritului solidarităţii şi al respectului vieţii.

Această prezentare a gândirii lui Schweitzer nu trebuie să se încheie fără a sublinia faptul că, spre deosebire de optimismul metafizic al creştinismului, el a fost un metafizician sceptic. Acesta este unul dintre motivele pentru care s-a simţit puternic atras de gândirea budistă, ce consideră că viaţa nu are niciun sens care să-i fie dat şi garantat de vreo fiinţă supremă. Astfel, el a ajuns la următoarea concluzie: „Dacă luăm lumea aşa cum este

ea, este imposibil să o înzestrăm cu o semnificaţie prin care scopurile Omului şi Omenirii să capete sens”. Singurul mod de viaţă îl constituie activitatea desfăşurată în lume; nu activitatea în general, ci activitatea de a oferi şi de a-ţi păsa de semenii tăi. Schweitzer a dat acest răspuns nu numai prin scrierile sale, dar şi prin conduita sa de viaţă.

Există o remarcabilă asemănare între ideile lui Buddha, Eckhart, Marx şi Schweitzer: solicitarea lor radicală de a se renunţa la orientarea bazată pe a avea; insistenţa lor în legătură cu independenţa completă; scepticismul lor metafizic; religiozitatea lor lipsită de divinitate[35]; şi faptul că este nevoie de o activitate socială în spiritul grijii faţă de om şi al solidarităţii umane. Totuşi, aceşti învăţători nu sunt întotdeauna conştienţi de aceste elemente. De exemplu, Eckhart nu este conştient de obicei de ateismul său; Marx, de religiozitatea sa. Problema interpretării, mai ales în cazul lui Eckhart şi Marx, este atât de complexă, încât este imposibil să facem o prezentare adecvată a religiei ateiste a activismului caritabil, care face din aceşti învăţători fondatorii unei noi religiozităţi care să corespundă necesităţilor Omului nou. Voi analiza ideile acestor gânditori într-o altă carte ce va urma acestui volum.

Chiar şi unii autori ce nu ar putea fi numiţi gânditori radicali, întrucât cu greu reuşesc să transceandă atitudinea transpersonală şi mecanicistă a epocii noastre (precum autorii celor două rapoarte ale Clubului de la Roma), reuşesc să vadă că singura alternativă la catastrofa economică este schimbarea interioară radicală a omului. MesaroviÄ‡ şi Pestel cer o „nouă conştiinţă mondială... o nouă etică în folosirea resurselor materiale...

[35] Într-o scrisoare adresată lui E.R. Jacobi, Schweitzer scria că „religia iubirii poate exista doar în absenţa unei personalităţi dominatoare”(*Divine Light*, 2, no 1, [1967]).

o atitudine faţă de natură, care să se întemeieze pe armonie, şi nu pe cucerire... un nou sentiment de identificare cu generaţiile care vor veni (...). Pentru prima oară în existenţa omului pe Pământ, acestuia i se cere să se abţină de la a face ceea ce poate face; i se cere să-şi reducă progresul economic şi tehnic, sau cel puţin să-l orienteze în altă direcţie; i se cere, de către toate generaţiile care vor trăi pe Pământ, să-şi împartă bunăstarea cu cei lipsiţi – nu din caritate, ci din necesitate; i se cere să se concentreze acum asupra creşterii organice a întregului sistem mondial. Poate oare el, cu conştiinţa împăcată, să spună nu?" Cei doi oameni de ştiinţă concluzionează că, fără aceste schimbări umane fundamentale, „*Homo sapiens* este sortit pieirii" (*Omenirea la răspântie*, pp. 154-155; p. 150).

Acest studiu prezintă câteva deficienţe – pentru mine cea mai evidentă dintre acestea fiind aceea că nu ia în considerare factorii politici, sociali şi psihologici care stau în calea oricărei schimbări. Indicarea tendinţei schimbărilor necesare la modul general este lipsită de utilitate, dacă nu este urmată de o încercare serioasă de a lua în considerare obstacolele reale care stânjenesc sugestiile lor. (Rămâne să sperăm că Clubul de la Roma va reuşi să înţeleagă care sunt acele schimbări sociale şi politice care constituie precondiţiile pentru atingerea ţelurilor generale.) Totuşi, este clar că aceşti autori au încercat pentru prima dată să arate care sunt necesităţile economice şi resursele mondiale, şi că, aşa cum am scris în „Introducere", acum se solicită pentru prima dată o schimbare etică, nu ca o consecinţă a convingerilor etice, ci ca o consecinţă raţională a analizei economice.

În ultimii câţiva ani, multe cărţi apărute în Statele Unite şi Germania au reiterat aceeaşi solicitare: să subordonăm economia nevoilor oamenilor, în primul rând

pentru simpla noastră supravieţuire, iar în al doilea rând pentru bunăstarea noastră. (Am citit sau am răsfoit circa treizeci şi cinci de astfel de cărţi, dar numărul celor disponibile este aproape dublu.) Majoritatea acestor autori sunt de acord că o creştere a consumului material nu înseamnă în mod necesar o creştere a bunăstării; că schimbarea caracterologică şi spirituală trebuie să aibă loc concomitent cu schimbările sociale necesare; că dacă nu vom înceta să irosim resursele naturale şi să distrugem condiţiile ecologice care asigură supravieţuirea omului, putem întrevedea o catastrofă în următoarele câteva sute de ani. Menţionez aici numai câţiva dintre reprezentanţii cei mai de seamă ai acestei noi economii umaniste.

În cartea sa *Small is Beautiful*, economistul E.F. Schumacher arată că eşecurile noastre sunt rezultatul succeselor noastre, şi că tehnicile pe care le avem trebuie subordonate necesităţilor reale ale omului. „Economia privită ca parte a vieţii este o boală mortală”, scrie el, „căci creşterea infinită nu se potriveşte unei lumi finite. Toţi marii maeştri spirituali au spus omenirii în toate timpurile că economia *nu trebuie* să constituie scopul vieţii; şi acest lucru *nu poate fi* mai evident decât în zilele noastre. Dacă am vrea să descriem mai în detaliu această boală mortală, am putea spune că ea este similară unei dependenţe, ca alcoolismul sau dependenţa de droguri. Nu contează prea mult dacă această dependenţă apare într-o formă mai egocentrică sau mai altruistă, dacă urmăreşte satisfacerea sa doar într-o formă grosolană, materialistă, sau într-o manieră mai rafinată, artistică, culturală sau ştiinţifică. Otrava este otravă, chiar dacă este ambalată în poleială... Dacă cultura spirituală, cultura Omului interior, este neglijată, atunci puterea dominantă rămâne egoismul, situaţie în care un sistem egoist, precum

capitalismul, satisface mai bine această orientare, decât un sistem bazat pe iubirea faţă de semeni”.

Schumacher şi-a tradus principiile prin născocirea unor micromecanisme economice adaptate necesităţilor ţărilor neidustrializate. Ceea ce este demn de atenţie în mod special este faptul că de la an la an cărţile sale sunt tot mai populare – şi asta nu datorită campaniilor publicitare, ci datorită propagandei din gură-n gură desfăşurată de cititorii săi.

Paul Ehrlich şi Anne Ehrlich sunt doi autori americani a căror gândire este similară cu cea a lui Schumacher. În lucrarea lor *Population, Resources, Environment: Issues in Human Ecology*, aceştia prezintă următoarele concluzii referitoare la „actuala situaţie mondială”:

1. Luând în considerare tehnologia actuală şi modelele de comportament, în momentul de faţă planeta noastră este suprapopulată.
2. Numărul mare de locuitori şi ritmul creşterii populaţiei sunt factorii principali care împiedică rezolvarea problemelor omenirii.
3. Limitele capacităţii umane de a produce hrană prin mijloacele convenţionale aproape că au fost atinse. Problemele de aprovizionare şi distribuţie s-au concretizat deja în faptul că circa jumătate din populaţia lumii este subnutrită sau prost hrănită. În jur de 10-20 milioane de oameni mor în prezent de foame în fiecare an.
4. Încercările de a creşte producţia de alimente vor tinde să accelereze deteriorarea mediului nostru natural, care la rândul său va *reduce* capacitatea planetei de a produce hrană. Nu este clar deocamdată dacă declinul ecologic a atins punctul de la care procesul este ireversibil; dar este posibil ca potenţialul planetei de a susţine viaţa să fi fost afectat permanent. „Succesele”

tehnologice cum sunt automobilele, pesticidele şi îngrăşămintele cu azot anorganic, reprezintă cauzele principale ale deteriorării mediului.

5. Există motive să credem că sporirea populaţiei va creşte probabilitatea de apariţie a unei epidemii letale la nivel mondial sau a unui război termonuclear. Oricare dintre acestea ar putea reprezenta o nedorită „soluţie pentru creşterea mortalităţii” şi rezolvarea problemei suprapopulării; fiecare este potenţial capabilă să distrugă civilizaţia şi chiar să şteargă specia *Homo sapiens* de pe suprafaţa pământului.
6. Nu există un panaceu tehnologic pentru problemele complexe care definesc criza populaţie-hrană-mediu înconjurător, deşi tehnologia, atunci când este aplicată în mod adecvat, în domenii cum sunt reducerea poluării, comunicaţiile şi controlul fertilităţii, poate pune la dispoziţie mijloace consistente. *Soluţiile fundamentale implică schimbarea radicală şi rapidă a mentalităţilor umane*, în special a celor legate de comportamentul de reproducere, de creşterea economică, de tehnologie, de mediu şi de rezolvarea conflictelor. [subl. noastră].

Cartea *Ende oder Wende* (*Sfârşit sau schimbare*) de E. Eppler este o altă lucrare recentă ce merită a fi menţionată. Ideile lui Eppler sunt similare cu cele ale lui Schumacher, deşi sunt mai puţin radicale. Poziţia lui este interesantă mai ales pentru faptul că el nu este doar un fost lider al Partidului Social-Democrat din Baden-Württemberg, ci şi un protestant convins. Două cărţi pe care eu le-am scris prezintă aceeaşi orientare, *Societate alienată şi societate sănătoasă*, respectiv şi *Speranţă şi revoluţie*.

Chiar şi printre scriitorii din cadrul blocului comunist, unde ideea de limitare a producţiei a fost întotdeauna un tabu, existau voci care sugerau că ar trebui luată în

considerare ideea unei economii fără creştere. W. Barich, un disident marxist din fosta Republică Democrată Germană, propune un echilibru economic static la nivel mondial, singurul care poate garanta egalitatea şi care poate preveni pericolul unei deteriorări ireparabile a biosferei. De asemenea, în anul 1972, unii dintre cei mai remarcabili oameni de ştiinţă, economişti şi geografi din Uniunea Sovietică s-au întâlnit să discute în legătură cu „Omul şi mediul înconjurător”. Pe agenda lor s-au aflat rezultatele studiilor date publicităţii de Clubul de la Roma, pe care le-au analizat într-un spirit de înţelegere şi respect, subliniind meritele acestora, fără a fi însă de acord cu ele (Raportul acestei întâlniri poate fi consultat în raportul „Technologie und Politik”, care apare indicat la Bibliografie.)

Cea mai importantă expresie antropologică şi istorică contemporană a umanismului, care este comun acestor diverse încercări de recostrucţie socială umanistă, se găseşte în lucrarea lui L. Mumford, intitulată *The Pentagon of Power*, precum şi în toate cărţile sale apărute anterior.

VIII

CONDIŢII PENTRU SCHIMBAREA UMANĂ ŞI CARACTERISTICILE OMULUI NOU

Presupunând că pornim de la o premisă corectă – aceea că singura schimbare fundamentală a caracterului uman de la un mod de viaţă bazat preponderent pe a avea la unul bazat în special pe a fi ne poate scuti de o catastrofă psihologică şi economică – se naşte întrebarea:

este oare posibilă o schimbare caracterologică la scară mare, şi, dacă da, cum poate fi ea determinată?

În opinia mea, caracterul uman se *poate* schimba doar dacă sunt îndeplinite următoarele condiţii:

1. Suferim şi suntem conştienţi de acest lucru.
2. Recunoaştem originea nefericirii noastre.
3. Ne dăm seama că există o modalitate prin care putem pune capăt acestei nefericiri.
4. Acceptăm faptul că pentru a depăşi starea de nefericire trebuie să urmăm anumite reguli de viaţă şi să ne schimbăm felul actual de a trăi.

Aceste patru puncte corespund celor Patru Adevăruri Nobile care formează baza gândirii budiste şi care se ocupă de starea generală a existenţei umane, dar nu şi de acele cazuri în care nefericirea omului este cauzată de anumite circumstanţe individuale sau sociale specifice.

Acelaşi principiu al schimbării, atât de caracteristic pentru metodele lui Buddha, stă şi la baza ideii de salvare a lui Marx. Pentru a putea înţelege acest lucru este necesar să fim conştienţi de faptul că pentru Marx, după cum el însuşi a afirmat, comunismul nu era un scop final, ci doar o etapă în dezvoltarea istorică ce urmărea să elibereze fiinţa umană de condiţionările socio-economice şi politice care-i fac pe oameni să se dezumanizeze – să devină prizonierii lucrurilor, maşinilor şi propriei lăcomii.

Primul pas făcut de Marx a fost acela de a arăta clasei muncitoare din vremea sa, cea mai alienată şi mai nefericită dintre toate, că suferă. El a încercat să distrugă acele iluzii care tindeau să ascundă conştiinţei muncitorilor faptul că se aflau în suferinţă. Al doilea pas a fost acela de a arăta cauzele acestei suferinţe, care după părerea sa se aflau în natura capitalismului şi în caracterul de lăcomie, avariţie şi dependenţă pe care acesta îl produce. Această

analiză a cauzelor suferinţei clasei muncitoare (*dar nu numai*) a constituit forţa motrice a operei lui Marx, îndreptată spre analiza economiei capitaliste.

Al treilea pas a fost acela de a demonstra că suferinţa poate fi înlăturată, dacă se înlătură cauzele care o produc. Al patrulea pas a urmărit să prezinte noile practici ale vieţii, noul sistem social, care va elimina suferinţa pe care, din necesitate, vechiul sistem a trebuit să o producă.

Metoda de vindecare a lui Freud era în linii mari similară. Pacienţii mergeau la acesta pentru a fi consultaţi, deoarece sufereau şi erau conştienţi de acest lucru. Dar de obicei, ei nu erau conştienţi *din ce cauză* suferă. Prima sarcină a psihanalistului este aceea de a-i ajuta pe pacienţi să renunţe la iluziile lor cu privire la propria suferinţă şi să afle în ce anume constă de fapt nefericirea lor. Diagnosticul referitor la faptul că nefericirea este de natură individuală sau socială este o chestiune de interpretare, iar interpreţii pot avea păreri diferite. Imaginea pacienţilor referitoare la propria suferinţă este de obicei cea mai puţin credibilă pentru punerea unui diagnostic. Esenţa procesului psihanalitic este aceea de a-i ajuta pe pacienţi să conştientizeze *cauzele* nefericirii lor.

Ca o consecinţă a acestei cunoaşteri, pacienţii pot trece la următorul stadiu: înţelegerea faptului că nefericirea lor poate fi vindecată, cu condiţia să scape de cauzele care au provocat-o. În viziunea lui Freud, acest lucru însemna eliminarea refulării unui anumit eveniment din copilărie. Psihanaliza tradiţională pare a nu fi însă de acord cu cel de-al patrulea stadiu. Mulţi psihanalişti consideră că efectul curativ este dat de însăşi înţelegerea elementelor refulate. Într-adevăr, de cele mai multe ori lucrurile se prezintă în felul acesta, mai ales atunci când pacientul suferă de simptome circumscrise, cum sunt cele isterice sau obsesionale. Dar eu cred că nimic de durată

nu poate fi obţinut de către persoanele care suferă de o nefericire generală şi pentru care o schimbare de caracter este necesară, dacă acestea nu *îşi modifică stilul de viaţă în concordanţă cu schimbările de caracter pe care vor să le obţină*. De exemplu, putem analiza dependenţa indivizilor până la judecata de apoi, dar toată această înţelegere profundă (*insight*) nu va folosi la nimic dacă oamenii continuă să rămână în aceleaşi situaţii pe care le trăiau şi înainte de a ajunge la această înţelegere. Să luăm un exemplu simplu: o femeie a cărei suferinţă este înrădăcinată în dependenţa faţă de tatăl său, deşi înţelege cauzele adânci ale acestei dependenţe, nu se va schimba cu adevărat până când nu îşi va modifica stilul de viaţă, de exemplu prin separarea de tatăl ei, prin neacceptarea favorurilor acestuia sau prin asumarea riscurilor şi suferinţelor pe care le presupun aceşti paşi îndreptaţi spre cucerirea independenţei. *Înţelegerea* (insight) *separată de practică rămâne ineficace*.

OMUL NOU

Funcţia noii societăţi este aceea de a încuraja apariţia unui Om nou, a cărui structură de caracter să prezinte următoarele calităţi:

— Disponibilitate de a renunţa la toate formele de posesie, pentru a putea *fi* pe deplin.
— Siguranţă, sentiment de identitate şi încredere bazate pe ceea ce individul *este*, pe nevoia de relaţionare, pe interes, iubire şi solidaritate cu lumea din jurul său, şi nu pe dorinţa de a avea, a poseda, a controla lumea şi a ajunge astfel sclavul posesiunilor sale.
— Acceptarea faptului că nimeni şi nimic din afara sa nu dau sens vieţii, şi că această independenţă

radicală şi această lipsă de ataşament faţă de lucruri pot deveni premisa celei mai depline activităţi îndreptate spre acţiuni caritabile şi împărtăşire.

— Prezenţă totală în locul în care se află.

— Bucurie ce derivă din dăruire şi împărtăşire, nu din tezaurizare şi exploatare.

— Dragoste şi respect pentru viaţă în toate formele sale de manifestare, cunoaşterea faptului că nu lucrurile moarte, cum sunt obiectele şi puterea, sunt cele care au un caracter sacru, ci viaţa şi tot ceea ce se referă la dezvoltarea ei.

— Străduinţă din toate puterile pentru a reduce lăcomia, ura şi iluziile.

— Un trai fără idoli pe care să-i venereze şi fără niciun fel de iluzii, deoarece omul a ajuns la stadiul în care iluziile nu mai sunt necesare.

— Dezvoltarea capacităţii de a iubi, precum şi a gândirii critice, eliberată de sentimente.

— Lepădarea de narcisism şi acceptarea limitelor tragice inerente existenţei umane.

— Decizia ca dezvoltarea personală şi a semenilor săi să constituie ţelul suprem al existenţei.

— Înţelegerea faptului că pentru a atinge acest ţel este nevoie de disciplină şi respect pentru realitate.

— Cunoaşterea faptului că nicio creştere nu este sănătoasă dacă nu se produce în cadrul unei structuri, şi înţelegerea diferenţei dintre structură ca atribut al vieţii şi „ordine” ca atribut al lipsei de viaţă.

— Dezvoltarea imaginaţiei, văzută nu ca o evadare din circumstanţele insuportabile, ci ca o anticipare a posibilităţilor reale, ca mijloc de a scăpa de circumstanţele intolerabile.

— A nu-i înşela pe alţii, dar nici a se lăsa înşelat; omul poate fi inocent, dar nu naiv.
— Individul să se cunoască pe sine însuşi, şi nu doar acea parte pe care o ştie, ci şi pe aceea pe care nu o ştie – chiar dacă nu prea îşi dă seama ce anume nu ştie.
— Să simtă că e una cu tot ceea ce înseamnă viaţă şi să abandoneze astfel scopul său de a cuceri natura, de a o supune, de a o exploata, de a o viola, încercând mai degrabă să înţeleagă natura şi să coopereze cu ea.
— Să dorească libertatea, dar nu una a bunului-plac, ci una care să-i dea posibilitatea să fie el însuşi, nu ca un balot de dorinţe pline de lăcomie, ci ca o structură fin echilibrată, care în fiecare moment se confruntă cu alternativa creşterii sau decăderii, a vieţii sau a morţii.
— Să cunoască faptul că răul şi distructivitatea sunt consecinţele necesare ale eşecului înregistrat în dezvoltare.
— Să ştie că doar puţini au atins perfecţiunea în privinţa tuturor acestor calităţi, dar să rămână lipsit de ambiţia de „a-şi atinge scopul”, înţelegând că o astfel de ambiţie este doar o altă formă de lăcomie, o altă formă de a avea.
— Să fie conştient de fericirea pe care o resimte în procesul continuu de vitalizare, indiferent de punctul pe care soarta îi permite să-l atingă, să trăiască cât mai plenar şi să fie cât mai satisfăcut, astfel încât preocuparea pentru ce ar putea sau nu ar putea să atingă să aibă puţine şanse de a-şi face simţită prezenţa.

Această carte nu îşi propune să sugereze ce ar putea să facă acei oameni care trăiesc în societăţile cibernetice

şi industriale contemporane – fie ele „capitaliste” sau „socialiste” – pentru a străpunge forma de existenţă bazată pe a avea şi a da un impuls creşterii sectorului bazat pe a fi. Pentru aceasta, ar fi nevoie de o carte întreagă, ce ar putea fi intitulată în mod adecvat „Arta de a fi”. Dar în ultimii ani au fost publicate multe cărţi ce se referă la calea ce duce spre starea de bine a fiinţei umane, unele utile, iar multe altele dăunătoare prin caracterul lor înşelător, menit să exploateze noua piaţă ce vine în sprijinul dorinţei oamenilor de a scăpa de starea lor de indispoziţie. Unele cărţi valoroase, care ar putea fi utile oricărui cititor serios interesat de problema dobândirii bunăstării, sunt indicate în Bibliografie.

IX

TRĂSĂTURILE NOII SOCIETĂŢI

O NOUĂ ŞTIINŢĂ A OMULUI

Prima cerinţă pentru posibila creare a noii societăţi este aceea de a fi conştienţi de dificultăţile aproape insurmontabile cărora o astfel de tentativă trebuie să le facă faţă. Slaba conştientizare a acestei cerinţe constituie probabil unul din motivele principale pentru care se depune atât de puţin efort pentru a face schimbările necesare. Mulţi oameni gândesc în felul acesta: „De ce să ne străduim pentru ceva imposibil? Mai bine să acţionăm ca şi când drumul pe care mergem ne va conduce la siguranţa şi fericirea indicate de hărţile noastre”. Aceia care, în mod inconştient, sunt cuprinşi de disperare, dar care afişează o mască de optimism, nu sunt neapărat nişte înţelepţi. Dar cei care nu au renunţat la speranţă pot reuşi

doar dacă sunt nişte abstinenţi, doar dacă îşi leapădă iluziile şi iau în calcul toate dificultăţile. Această luciditate marchează distincţia dintre „utopicii” *treji* şi cei *visători*.

Voi menţiona doar câteva dintre dificultăţile pe care trebuie să le rezolve construirea noii societăţi:

— Va trebui să rezolve problema felului în care va continua modul de producţie industrial în absenţa unei centralizări totale, astfel încât să nu sfârşească într-un fascism de tip vechi sau, mult mai probabil, într-un „fascism tehnologic cu faţă umană”.

— Va trebui să îmbine planificarea generală cu un grad ridicat de descentralizare, renunţând la „economia pieţei libere”, care a devenit în mare măsură o ficţiune.

— Va trebui să renunţe la ţelul creşterii nelimitate în favoarea creşterii selective, pentru a nu-şi asuma riscul unui dezastru economic.

— Va trebui să creeze condiţii de muncă şi un spirit general în care nu câştigul material, ci satisfacţiile de ordin psihic să constituie motivaţiile reale ale omului.

— Va trebui să promoveze progresul ştiinţific şi, în acelaşi timp, să aibă grijă ca acest progres să nu devină un pericol pentru rasa umană prin punerea sa în practică.

— Va trebui să creeze condiţii în care oamenii să încerce sentimente de bunăstare şi bucurie, nu de satisfacere a impulsului spre plăcere maximă.

— Va trebui să ofere o siguranţă minimală indivizilor, fără a-i face dependenţi de un sistem birocratic care să-i hrănească.

— Va trebui să restabilească planul de joc al iniţiativei individuale la nivelul vieţii, şi mai puţin la cel al afacerilor (acolo unde încă mai există).

La fel ca în cazul dezvoltării tehnicii, când unele dificultăţi păreau la un moment dat insurmontabile, şi obstacolele enumerate mai sus pot părea de netrecut în acest moment. Dar dificultăţile tehnicii au fost până la urmă depăşite mulţumită faptului că fusese instaurată o nouă ştiinţă, care proclama principiul observaţiei şi al cunoaşterii naturii cdrept condiţie pentru a o controla (Francis Bacon: *Noul Organon*, 1620). Această „nouă ştiinţă" a secolului al XVII-lea, care a atras cele mai sclipitoare minţi ale societăţilor industriale, a condus la realizarea utopiilor tehnice la care a visat mintea umană.

Dar în ziua de azi, cu aproape trei secole mai târziu, avem nevoie de o nouă ştiinţă, total diferită. Avem nevoie de o ştiinţă umanistă a Omului ca bază pentru „tehnica şi ştiinţa aplicată a reconstrucţiei sociale".

Utopiile tehnice – zborul, de exemplu – au fost realizate de noua ştiinţa naturii. *Utopia umană* a Timpului Mesianic – o omenire nouă, unită, trăind în pace şi solidaritate, eliberată de determinismul economic, de război şi de lupta de clasă – poate fi împlinită doar dacă vom cheltui aceeaşi energie, inteligenţă şi entuziasm pe care le-am cheltuit pentru a transpune în realitate utopiile tehnice. Nu putem construi submarine doar citindu-l pe Jules Verne; la fel, nu putem construi o societate umanistă doar citindu-i pe Profeţi.

Dacă o astfel de schimbare de la supremaţia ştiinţei naturii la o nouă ştiinţă socială va avea loc în viitor, nimeni nu poate spune. Dar dacă această schimbare se va produce, am mai putea avea o şansă de supravieţuire, însă totul depinde de un factor: câţi oameni geniali, învăţaţi, disciplinaţi şi iubitori sunt atraşi de noua provocare a minţii umane şi de faptul că de această dată *scopul nu este acela de a controla natura, ci tehnica, forţele sociale iraţionale şi instituţiile care ameninţă*

supravieţuirea societăţii occidentale, dacă nu chiar a rasei umane.

Dată fiind conştientizarea crizei actuale, convingerea mea este că viitorul nostru depinde de mobilizarea celor mai bune minţi în direcţia dezvoltării unei noi ştiinţe umaniste a Omului. Căci, fără efortul lor concertat, nimic nu ne va ajuta să rezolvăm problemele menţionate anterior şi să atingem scopurile ce vor fi discutate în continuare.

Planuri vizând scopuri generale de tipul „socializării mijloacelor de producţie" s-au dovedit a fi nişte practici propagandiste socialiste şi comuniste care mai degrabă au acoperit absenţa socialismului. „Dictatura proletariatului" sau a unei „elite intelectuale" nu este mai puţin nebuloasă şi derutantă decât conceptul de „economie de piaţă liberă" sau de naţiune „liberă". Primii socialişti şi comunişti, de la Marx până la Lenin, nu au avut planuri concrete pentru realizarea unei societăţi socialiste sau comuniste; aceasta a fost marea slăbiciune a socialismului.

Noile forme sociale, care vor reprezenta fundamentul modului de viaţă bazat pe a fi, nu vor putea să apară în absenţa unor modele, studii şi experimente care să înceapă *să reducă decalajele dintre ceea ce este necesar şi ceea ce este posibil*. În cele din urmă, aceasta va conduce la o planificare pe scară largă şi pe termen lung, precum şi la propuneri pe termen scurt privind primii paşi ce trebuie făcuţi. Problema o reprezintă voinţa şi spiritul umanist ale celor ce ce se ocupă de aceste lucruri; în plus, atunci când oamenii pot vizualiza o imagine şi pot cunoaşte simultan ceea ce poate fi făcut pas cu pas, într-un mod concret, care să permită realizarea scopului, ei se vor simţi încurajaţi şi plini de entuziasm, în loc să fie înspăimântaţi.

Dacă sferele economice şi politice ale societăţii trebuie subordonate dezvoltării umane, atunci *modelul noii societăţi trebuie determinat de necesităţile individului nealienat şi orientat spre fiinţare*. Aceasta înseamnă că fiinţele umane nici nu vor mai trăi în sărăcie inumană – care este încă principala problemă a majorităţii oamenilor – nici nu vor mai fi forţate – aşa cum sunt bogaţii lumi industriale – să fie un *Homo consumens*, de către legile inerente ale producţiei capitaliste, care reclamă creşterea producţiei şi, prin urmare, atrag după sine o creştere a consumului. Dacă fiinţelor umane le este dat să devină vreodată libere şi să înceteze să alimenteze industria printr-un consum patologic, atunci va fi nevoie de o schimbare radicală a sistemului economic: *trebuie să punem capăt situaţiei actuale, în care este posibil să avem o economie sănătoasă doar cu preţul unor fiinţe umane bolnave*. Sarcina noastră este aceea de a construi o economie sănătoasă, pentru oameni sănătoşi.

Primul pas crucial în direcţia atingerii acestui scop este acela că producţia va trebui să fie pusă în slujba unui „consum sănătos".

Formula tradiţională „Producţie pentru *utilizare*, nu pentru *profit*" este insuficientă, deoarece nu specifică la care tip de utilizare se referă: la cea sănătoasă sau la cea patologică? În acest punct, se naşte o întrebare practică extrem de dificilă: cine va stabili care nevoi sunt sănătoase şi care sunt patologice? De un lucru putem fi siguri însă: a-i forţa pe cetăţeni să consume ceea ce statul decide că este cel mai bine – chiar dacă statul are dreptate – nu începe în discuţie. Controlul birocratic care ar bloca consumul cu forţa nu ar face altceva decât să stimuleze pofta oamenilor pentru consum. Consumul sănătos poate avea loc doar dacă din ce în ce mai mulţi oameni *doresc* să-şi schimbe modelele de consum şi

stilurile de viaţă. Şi acest lucru este posibil numai dacă oamenilor li se oferă un tip de consum care este mai atractiv decât acela cu care sunt obişnuiţi. Acest lucru nu se poate petrece peste noapte şi nici nu poate fi forţat printr-un decret, ci va fi nevoie de un proces educaţional lent, în care guvernul trebuie să joace un rol important.

Funcţia statului este aceea de a stabili normele pentru un consum sănătos, care să se opună consumului patologic şi nediferenţiat. În principiu, astfel de norme pot fi stabilite. Administraţia pentru Alimentaţie şi Medicamente (FDA) din Statele Unite constituie un bun exemplu în acest sens; pe baza opiniei oamenilor de ştiinţă din diferite domenii, ea stabileşte ce alimente şi ce medicamente sunt dăunătoare, adesea după o lungă perioadă de experimentări. În mod similar, valoarea altor bunuri şi servicii poate fi determinată de o echipă de psihologi, antropologi, sociologi, filosofi, teologi şi reprezentanţi ai diferitelor grupuri sociale şi de consum.

Dar analiza a ceea ce este favorabil şi dăunător vieţii presupune o profunzime a cercetării incomparabil mai mari decât aceea necesară rezolvării problemelor FDA. Cercetarea fundamentală a naturii nevoilor umane, care abia dacă a fost abordată, va trebui luată în considerare de către noua ştiinţă a Omului. Va fi nevoie să aflăm care nevoi sunt înrădăcinate în organismul nostru; care constituie rezultatul progresului cultural; care sunt expresiile creşterii individului; care sunt artificiale, impuse individului de către industrie; care „activează” şi care „pasivizează”; care sunt ancorate în patologic şi care în sănătatea fizică.

Spre deosebire de deciziile FDA, hotărârile noului corp de experţi umanişti nu vor fi implementate cu forţa, ci ele vor servi doar ca linii directoare, care vor fi înaintate cetăţenilor pentru a fi discutate. Am devenit deja

conştienţi de problemele legate de alimentaţia sănătoasă şi nesănătoasă; rezultatele cercetărilor experţilor vor contribui la recunoaşterea de către societate a tuturor celorlalte nevoi sănătoase sau patologice. Oamenii îşi vor da seama că un consum exagerat dă naştere la pasivitate; că nevoia de viteză şi noutate, ce poate fi satisfăcută doar de către consumerism, reflectă neliniştea interioară, fuga omului de el însuşi; ei vor deveni conştienţi de faptul că a căuta următorul lucru pe care să îl facă sau noul dispozitiv pe care să îl folosească este doar o stratagemă menită să-i ţină departe de ei înşişi sau de semenii lor.

Guvernul poate facilita în mare măsură acest proces educaţional subvenţionând producţia de bunuri şi servicii dezirabile, până când acestea vor putea fi reduse în mod profitabil. Aceste eforturi vor trebui însoţite de o largă campanie educaţională în favoarea consumului sănătos. E de aşteptat că *un efort concertat în direcţia stimulării apetitului pentru un consum sănătos va contribui la schimbarea modelelor de consum*. Chiar dacă se evită metodele de publicitate bazate pe spălarea creierului – şi aceasta este o condiţie esenţială – pe care industria le foloseşte în prezent, pare rezonabil să credem că acest efort va avea un efect asemănător cu cel al propagandei industriale.

O obiecţie standard împotriva întregului program de consum selectiv (şi de producţie selectivă) potrivit principiului „Ce favorizează bunăstarea?” este aceea că într-o economie de piaţă liberă consumatorii obţin exact ceea ce vor, şi de aceea n-ar fi nevoie de o producţie „selectivă”. Acest argument se bazează pe presupunerea că toţi consumatorii doresc ceea ce este bun pentru ei, ceea ce este, bineînţeles, neadevărat (în cazul drogurilor sau chiar al ţigărilor, nimeni nu ar folosi acest argument). Faptul important pe care argumentul îl ignoră pur şi simplu

este acela că dorinţele consumatorilor sunt fabricate de către producător. În pofida mărcilor concurente, efectul general al publicităţii este de a stimula pofta de consum. Toate firmele se ajută una pe alta în această influenţă fundamentală prin intermediul publicităţii pe care o fac; cumpărătorul îşi exercită abia apoi îndoielnicul privilegiu de a alege dintre cele câteva mărci de produse aflate în concurenţă. Unul dintre exemplele clasice oferite de aceia care susţin că dorinţele consumatorilor sunt atotputernice îl reprezintă eşecul automobilului „Edsel" produs de compania Ford. Dar lipsa de succes a marketingului pentru modelul Edsel nu modifică faptul că prin propaganda publicitară, *căci a fost o propagandă pentru vânzări de automobile*, toate mărcile de pe piaţă au avut de câştigat, cu excepţia nefericitului Edsel. În plus, industria influenţează gusturile şi prin faptul că ea nu fabrică acele produse care ar fi mai sănătoase pentru consumatori, dar mai puţin profitabile pentru ea însăşi.

Consumul sănătos ar fi posibil doar dacă am putea înfrâna drastic dreptul acţionarilor şi managerilor marilor companii de a-şi stabili producţia doar pe baza profitului şi a extinderii afacerii.

Astfel de schimbări ar putea fi realizate prin lege, fără a fi nevoie de modificarea constituţiei democraţiilor occidentale (deja avem multe legi care restrâng drepturile de proprietate în interesul bunăstării publice). Ceea ce contează este puterea de a orienta producţia, nu cine deţine capitalul. Pe termen lung, odată cu dispariţia puterii de persuadare a publicităţii, doar gusturile consumatorilor vor fi acelea care vor decide ce anume trebuie produs. Întreprinderile existente fie că îşi vor converti facilităţile pentru a satisface noile cerinţe, fie că, acolo unde acest lucru nu este posibil, guvernul va trebui să cheltuiască

capitalul necesar pentru producerea noilor bunuri şi servicii care vor fi solicitate.

Toate aceste schimbări nu pot fi făcute decât treptat şi cu consimţământul majorităţii populaţiei. Dar ele vor duce la o nouă formă de sistem economic, diferită atât de capitalismul actual, cât şi de capitalismul centralizat sovietic sau de modelul suedez al bunăstării sociale.

În mod evident, chiar de la început marile corporaţii vor face uz de imensa lor putere pentru a încerca să se opună unor astfel de schimbări. Doar dorinţa copleşitoare a cetăţenilor pentru un consum sănătos va putea înfrânge rezistenţa acestor corporaţii.

O modalitate eficientă prin care cetăţenii pot demonstra *puterea consumatorilor* este aceea de a înfiinţa o mişcare militantă a acestora, care va utiliza ca armă ameninţarea cu „greva consumului”. Să presupunem, de exemplu, că 20% din populaţia consumatoare de automobile din Statele Unite ar decide să nu mai cumpere maşini personale, având convingerea că, în comparaţie cu transportul public excelent organizat, automobilul personal înseamnă o cheltuială suplimentară, otrăvirea mediului înconjurător şi probleme în plan psihic, deoarece acesta nu este altceva decât un drog, care îţi dă o falsă senzaţie de putere, care sporeşte invidia celorlalţi şi te ajută să fugi de tine însuţi. Cu toate că numai economiştii ar putea spune cât de mare ar fi o astfel de ameninţare la adresa industriei de automobile – şi bineînţeles şi la adresa companiilor petroliere – în cazul în care o astfel de grevă a consumului ar izbucni, ar avea de suferit întreaga economie naţională centrată pe producţia de automobile. Desigur, nimeni nu vrea ca economia americană să fie în dificultate, dar o astfel de ameninţare, dacă ar putea fi făcută credibilă (de exemplu, prin renunţarea la utilizarea maşinilor timp de o lună de zile), ar pune la dispoziţia

consumatorilor o pârghie puternică, ce va putea fi folosită pentru a determina schimbarea întregului sistem de producţie.

Marile avantaje ale grevelor consumatorilor sunt acelea că ele nu fac necesară intervenţia guvernului şi că sunt dificil de combătut (cu excepţia situaţiei în care guvernul ar lua măsuri să-i oblige pe cetăţeni să cumpere ceea ce aceştia nu doresc). De asemenea, nu este nevoie să se aştepte ca 51% dintre cetăţeni să-şi dea acordul pentru aplicarea unor măsuri guvernamentale. Căci, într-adevăr, o minoritate de 20% poate fi extrem de eficace pentru inducerea schimbării. Grevele consumatorilor pot trece dincolo de sloganurile şi graniţele politice; conservatorii, liberalii şi umanştii „de stânga" pot participa la ele împreună, întrucât îi va uni o singură motivaţie: dorinţa pentru un consum sănătos şi uman. Ca prim pas în aplanarea unei greve de consum, liderii mişcării consumatorilor umanişti vor negocia cu marea industrie (şi cu guvernul) schimbările de care este nevoie. Metoda lor va fi în esenţă similară cu cea utilizată în negocierile menite să prevină sau să pună capăt unei greve muncitoreşti.

În toată această poveste, problema este aceea de a le atrage atenţia consumatorilor asupra (1) protestului lor parţial inconştient la adresa consumerismului, precum şi (2) asupra puterii lor potenţiale, ce apare atunci când consumatorii umanişti sunt organizaţi. O astfel de mişcare a consumatorilor ar reprezenta o manifestare de autentică democraţie: indivizii s-ar exprima în mod direct, şi ar încerca să schimbe cursul evoluţiilor sociale într-o manieră activă şi nealienată. Toate acestea se vor sprijini pe experienţa personală a fiecărui om, şi nu pe sloganurile politice.

Totuşi, nici chiar această mişcare eficace a consumatorilor nu va fi suficientă, atâta vreme cât puterea marilor corporaţii rămâne la fel de mare ca astăzi. Pentru că rămăşiţele democraţiei sunt condamnate să se supună unui fascism tehnocratic, unei societăţi a celor bine hrăniţi, a roboţilor negânditori – adică exact acelui tip de societate „comunistă” de care ne temem atât de mult. Şi acest lucru chiar se va întâmpla, dacă nu se va pune capăt presiunii uriaşe exercitate de corporaţiile-gigant asupra guvernului şi populaţiei (prin controlul gândurilor şi spălarea creierului). Statele Unite, prin legile antitrust, au deja o tradiţie în stoparea puterii companiilor-gigant. Un puternic curent de opinie ar putea avansa ideea ca spiritul acestor legi să fie aplicat şi în cazul superputerilor corporatiste existente la această oră, astfel încât acestea să fie divizate în unităţi mai mici.

Pentru a realiza o societate bazată pe fiinţare, toţi oamenii trebuie să participe activ atât la îndeplinirea funcţiei lor economice, cât şi a rolului lor de cetăţeni. De aceea, eliberarea noastră din strânsoarea modului de existenţă bazat pe a avea este posibilă doar prin realizarea plenară a democraţiei participative industriale şi politice.

Această cerinţă este comună majorităţii umaniştilor radicali.

Democraţia industrială presupune ca fiecare membru al unei mari organizaţii industriale sau de altă natură să joace un rol activ în viaţa acelei organizaţii; ca fiecare să fie informat pe deplin şi să participe la procesul decizional, începând cu procesul de producţie la nivelul propriului loc de muncă, cu măsurile de sănătate şi securitate a muncii (acest lucru a fost încercat cu succes de câteva companii suedeze şi americane) şi continuând ulterior cu participarea în procesele decizionale la nivel înalt, acolo

unde se stabileşte strategia generală a organizaţiei. Este important ca în organismele de negociere muncitorii să fie reprezentaţi de oameni aleşi din rândurile lor şi nu de lideri sindicali. Democraţia industrială mai înseamnă şi faptul că întreprinderea nu este doar o instituţie economică şi tehnică, ci şi una socială, în ale cărei viaţă şi manieră de funcţionare fiecare membru trebuie să se implice activ.

Aceleaşi principii se aplică şi implementării *democraţiei politice*. Democraţia poate să reziste ameninţării autoritariste dacă se transformă dintr-o „democraţie a spectatorilor" într-o „democraţie participativă" activă – în cadrul căreia problemele comunităţii sunt la fel de apropiate şi la fel de importante pentru cetăţeni ca şi problemele lor personale, sau chiar mai bine, în care bunăstarea întregii comunităţi devine principala preocupare a tuturor oamenilor. Participând la diferite acţiuni în cadrul comunităţii, oamenii vor vedea că viaţa devine mai interesantă şi mai atractivă. Într-adevăr, o adevărată democraţie politică poate fi definită ca una în care viaţa este exact aşa: *interesantă*. Prin însăşi natura sa, o astfel de democraţie participativă – spre deosebire de „democraţiile populare" sau „centralizate" – este lipsită de birocraţie şi creează un climat care practic exclude apariţia demagogilor.

Elaborarea metodelor democraţiei participative este probabil mult mai dificilă decât a fost elaborarea constituţiilor democratice în secolul al XVIII-lea. Multor oameni competenţi li se va cere să facă un efort uriaş pentru a concepe noile principii, precum şi metodele de implementare necesare construirii democraţiei participative. Una dintre multiplele sugestii posibile pentru a atinge acest deziderat este aceea pe care am propus-o cu peste douăzeci de ani în urmă în lucrarea *Societate*

alienată şi societate sănătoasă: să se creeze sute de mii de grupuri (de aproximativ cinci sute de membri fiecare), care să se constituie în organisme permanente de deliberare şi decizie în probleme fundamentale legate de economie, politică externă, sănătate, educaţie şi mijloace de asigurare a bunăstării. Acestor grupuri le vor fi furnizate toate informaţiile pertinente (natura acestora va fi descrisă ulterior), iar acestea vor dezbate aceste informaţii (în absenţa unor influenţe din afară), şi vor vota pentru fiecare chestiune (în condiţiile tehnologice actuale acest lucru este posibil să se realizeze în doar o singură zi). Totalitatea acestor grupuri ar forma o „cameră inferioară", ale cărei decizii, împreună cu cele ale altor organisme politice, ar putea avea o influenţă crucială asupra legislaţiei.

Se va pune întrebarea: „De ce să elaborăm aceste planuri, când sondajele noastre de opinie pot obţine părerea întregii populaţii într-un interval de timp comparabil?" Această obiecţie atinge unul dintre aspectele cele mai problematice ale exprimării opiniei. Această „opinie" ce apare în sondaje nu este nimic altceva decât părerea pe care o exprimă o persoană în absenţa unor informaţii adecvate, reflecţii critice şi discuţii. În plus, oamenii intervievaţi ştiu că „opiniile" lor nu contează şi că, prin urmare, ele nu au niciun efect. Astfel de opinii constituie doar ideile conştiente ale oamenilor la un moment dat; ele nu ne dezvăluie nimic despre tendinţele ascunse, care ar putea duce la opinii opuse în cazul în care împrejurările s-ar schimba. În mod similar, cei care votează în alegerile politice ştiu că, odată ce au votat pentru un candidat, nu vor mai avea niciun fel de influenţă asupra cursului evenimentelor. În unele privinţe, a vota în alegerile politice este chiar mai rău decât a-ţi exprima opinia într-un sondaj, din cauza faptului că în primul caz

gândirea îţi este adormită prin tehnicile semihipnotice. Alegerile devin o captivantă melodramă, în care sunt în joc speranţele şi aspiraţiile candidaţilor, şi nu chestiunile de ordin politic. Votanţii pot participa şi ei la acest spectacol, atunci când îşi oferă votul candidatului pe care îl susţin. Chiar dacă o mare parte din populaţie refuză să facă acest gest, majoritatea oamenilor sunt fascinaţi de aceste spectacole romane moderne, în care politicienii, deşi nu sunt gladiatori, luptă în arenă.

Pentru formarea unei convingeri autentice sunt necesare cel puţin două cerinţe: *informaţii adecvate şi convingerea că decizia luată va avea efect*. Opiniile pe care şi le formează observatorul lipsit de putere nu exprimă convingerile sale, ci ele sunt un joc, asemănător cu modul în care îşi exprimă preferinţa pentru o marcă de ţigări în detrimentul alteia. Din aceste motive, opiniile exprimate în sondaje şi alegeri constituie nivelul de judecată umană cel mai prost, şi nicidecum cel mai bun. Acest fapt este confirmat de două exemple ale judecăţilor optime pe care le fac oamenii. Astfel, *deciziile lor sunt superioare nivelului deciziilor lor politice* (a) în chestiunile de interes personal (mai ales în afaceri, aşa cum a demonstrat cu claritate Joseph Schumpeter) şi (b) atunci când aceştia sunt membri ai unor jurii. Juriile sunt alcătuite din cetăţeni de rând, care trebuie să ia decizii în cazuri care adesea sunt foarte complicate şi dificil de înţeles. Dar aceşti juraţi primesc toate informaţiile pertinente, au şansa să discute pe larg şi sunt convinşi că judecata lor decide viaţa şi fericirea persoanelor pe care sunt mandataţi să le judece. În linii mari, rezultatul este acela că deciziile pe care le iau dau dovadă de o înţelegere pătrunzătoare şi de obiectivitate. Pe de altă parte, oamenii neinformaţi, pe jumătate hipnotizaţi şi lipsiţi de putere, nu pot exprima convingeri serioase. Fără informaţii, deliberări

şi puterea de a face ca decizia să devină efectivă, opiniile exprimate democratic nu sunt cu nimic mai presus decât aplauzele care se aud la un eveniment sportiv.

Participarea activă la viaţa politică necesită descentralizarea maximă a industriei şi a domeniului politic.

Din cauza logicii imanente capitalismului actual, companiile şi guvernele devin tot mai mari, iar în cele din urmă devin nişte giganţi administraţi în mod centralizat de la vârf, prin intermediul unei maşinării birocratice. Una dintre cerinţele unei societăţi umaniste este aceea ca procesul de centralizare să înceteze şi să se producă o descentralizare pe scară largă. Există câteva motive pentru aceasta. Dacă o societate se transformă în ceea ce Mumford numea o „megamaşinărie" (adică dacă întreaga societate, inclusiv oamenii, se comportă ca o mare maşină, condusă centralizat), pe termen lung fascismul va fi inevitabil deoarece: (a) oamenii devin nişte oi, îşi pierd facultatea de a gândi critic, se simt neputincioşi, sunt pasivi şi tânjesc după un lider care să „ştie" ce să facă – dar care să cunoască şi tot ceea ce ei nu ştiu, şi (b) „megamaşinăria" poate fi pusă în funcţiune de către oricine are acces la ea, doar prin apăsarea butoanelor corespunzătoare. Megamaşinăria, ca şi automobilul, se conduce în esenţă singură: adică persoana de la volanul maşinii nu trebuie decât să apese butoanele corecte, să mişte volanul, să apese frâna şi să acorde atenţie şi altor câteva lucruri la fel de simple; ceea ce pentru un automobil sau pentru o altă maşină sunt numeroasele rotiţe, pentru megamaşinărie sunt multiplele nivele ale administraţiei birocratice. Chiar şi o persoană mediocră ca inteligenţă şi abilitate poate conduce cu uşurinţă un stat odată ce s-a aşezat în scaunul puterii.

Funcţiile guvernamentale nu trebuie delegate statelor – care sunt ele însele nişte conglomerate uriaşe – ci districtelor relativ mici, unde oamenii încă se pot cunoaşte şi se pot judeca unul pe altul şi, prin urmare, pot participa activ la administrarea afacerilor propriei comunităţi. Descentralizarea în sectorul industrial trebuie să dea mai multă putere micilor secţii din cadrul unei firme şi să împartă corporaţiile-gigant în mai multe entităţi mici.

Participarea activă şi responsabilă reclamă în continuare ca managementul umanist să-l înlocuiască pe cel birocratic.

Mulţi oameni continuă să creadă că toate tipurile de administraţie pe scară largă trebuie să fie în mod necesar „birocratice”, adică să fie forme alienate de administrare. De asemenea, majoritatea oamenilor nu ştiu cât de lipsit de viaţă este spiritul birocratic şi cum penetrează el toate sferele vieţii, chiar şi acolo unde nu este atât de evident, aşa cum se întâmplă în relaţiile dintre medic şi pacient sau dintre soţ şi soţie. Metoda birocratică poate fi definită ca aceea care (a) administrează fiinţele umane de parcă ar fi nişte lucruri şi (b) administrează lucrurile în termeni mai mult cantitativi decât calitativi, în aşa fel încât cuantificarea şi controlul să fie mai uşoare şi mai ieftine. Metoda birocratică este guvernată de datele statistice: birocraţii îşi fundamentează deciziile pe reguli fixe, la care ajung prin intermediul datelor statistice, şi în mai mică măsură *ca răspuns la fiinţele vii pe care le au în faţă*; ei iau hotărâri în concordanţă cu ceea ce este din punct de vedere statistic mai probabil să se întâmple, cu riscul de a face rău celor cinci sau zece procente care nu se încadrează în acest model. Birocraţii se tem de răspunderea personală şi îşi caută refugiu în spatele regulilor; singurătatea şi mândria lor stau în loialitatea faţă

de aceste reguli, nu în loialitatea faţă de regulile inimii omeneşti.

Eichmann a fost un exemplu de birocrat extrem. El nu a trimis la moarte sute de mii de evrei pentru că îi ura; el nici nu ura, nici nu iubea pe nimeni. Eichmann „şi-a făcut datoria”: el doar s-a supus atunci când i-a trimis pe evrei la moarte; la fel de ascultător a fost şi atunci când a fost pus să urgenteze emigrarea lor din Germania. Tot ce conta pentru el era să respecte regulile; s-a simţit vinovat doar atunci când le-a încălcat. El a afirmat (şi prin aceasta şi-a compromis cazul) că s-a simţit vinovat doar pentru două chestiuni: că a chiulit atunci când era elev şi că a nesocotit ordinele de a se adăposti în timpul unui bombardament aerian. Aceasta nu înseamnă că nu a existat o doză de sadism în persoana lui Echmann, ca şi în mulţi alţi birocraţi, adică o satisfacţie de a controla alte fiinţe umane. Dar acest element de sadism este doar o caracteristică secundară a birocraţilor; prima este aceea că nu posedă răspunsuri la problemele umane şi că venerează regulile.

Nu spun că toţi birocraţii sunt asemenea lui Eichmann. În primul rând, multe fiinţe umane care ocupă poziţii în cadrul birocraţiei nu sunt birocrate în sens caracterologic. În al doilea rând, în multe cazuri atitudinea birocratică nu a pus stăpânire pe întreaga persoană, astfel încât să îi ucidă latura umană. Totuşi, în rândurile birocraţilor sunt mulţi Eichmann şi singurul lucru care îi separă de acesta este faptul că ei nu au fost puşi în situaţia de a distruge mii de oameni. Dar când un birocrat dintr-un spital refuză să primească o persoană aflată într-o stare critică, deoarece regulile spun că pacientul trebuie să aibă trimitere de la medic, atunci acel birocrat acţionează la fel ca Eichamnn. La fel fac şi asistenţii sociali, care mai degrabă decid să lase un client să moară de foame decât să violeze vreo

regulă din codul lor birocratic. Această atitudine birocratică există nu numai în rândul administratorilor; ea se regăseşte printre medici, surori medicale, profesori – dar poate fi întâlnită şi la soţi în relaţiile lor cu soţiile şi la părinţi în relaţiile cu copiii.

Odată ce fiinţa umană este redusă la un număr, adevăraţii birocraţi pot comite acte de cruzime absolută, nu din cauză că sunt mânaţi de cruzimea unei măreţii pe măsura faptelor lor, ci pentru că aceştia nu simt nicio legătură umană cu subiecţii lor. Cu toate că sunt mai puţin răi decât sadicii, birocraţii sunt mai periculoşi, deoarece în ei nu există niciun conflict între conştiinţă şi datorie: conştiinţa lor este cea care le dictează să îşi facă datoria; fiinţele umane, ca obiecte ale empatiei şi compasiunii, nu există pentru ei.

Birocratul pe stil vechi, predispus să fie neprietenos, încă mai există în unele întreprinderi vechi sau în organizaţiile mari, aşa cum sunt departamentele de ajutor social, spitalele şi închisorile, în care un singur birocrat are o putere considerabilă asupra oamenilor sărmani şi neputincioşi. Birocraţii din cadrul industriei moderne nu sunt neprietenoşi şi este posibil să nu aibă nici porniri sadice, deşi s-ar putea să le placă să aibă putere asupra oamenilor. Dar şi la ei găsim acea supunere birocratică în faţa unui lucru – în cazul lor, în faţa *sistemului*: ei cred în acest *lucru*. Corporaţia este propria lor casă, iar regulile ei sunt sacre, deoarece sunt „raţionale”.

Dar nici birocraţii vechi şi nici cei noi nu pot coexista într-un sistem democratic participativ, căci spiritul birocratic este incompatibil cu spiritul participării active a individului. Noii specialişti în domeniul ştiinţelor sociale trebuie să elaboreze planuri pentru noile forme de administraţie nebirocratică, care vor fi menite să răspundă (ceea ce reflectă „responsabilitatea”) oamenilor şi

situaţiilor şi nu să aplice pur şi simplu regulile. Apariţia administraţiei nebirocratice este posibilă doar dacă vom lua în considerare spontaneitatea potenţială a răspunsului administratorului şi nu vom face un fetiş din economisire.

Succesul în edificarea unei societăţi bazate pe a fi depinde de multe alte măsuri. Oferind următoarele sugestii, nu am pretenţia că sunt original; dimpotrivă, sunt încurajat de faptul că aproape toate aceste sugestii au fost făcute într-o formă sau alta de autorii umanişti[36].

— *Toate metodele de publicitate industrială şi politică bazate pe spălarea creierului trebuie interzise*.

Aceste metode de spălare a creierului sunt periculoase nu doar pentru că ne îndeamnă să cumpărăm lucruri de care nu avem nevoie sau pe care nu le vrem, ci pentru că ele ne fac să alegem reprezentanţi politici de care nici nu am avea nevoie şi nici nu i-am dori dacă ne-am putea controla mintea pe deplin. Dar nu ne putem controla mintea, întrucât propaganda foloseşte metode hipnotice. Pentru a combate acest pericol aflat în continuă creştere*, trebuie să interzicem utilizarea tuturor formelor de propagandă hipnotică, atât în privinţa produselor, cât şi a politicienilor*.

Metodele hipnotice utilizate în publicitate şi în propaganda politică sunt un pericol serios pentru sănătatea mentală, în special pentru gândirea clară şi critică, ca şi pentru independenţa emoţională. Nu am nicio îndoială că studiile temeinice vor demonstra faptul că vătămările provocate de dependenţa de droguri constituie doar o părticică din vătămările produse de metodele noastre de spălare a creierului, de la sugestiile subliminale la dispozitivele semihipnotice cum sunt repetiţia constantă

[36] Pentru a nu supraîncărca această carte nu voi cita numeroasele lucrări care conţin propuneri similare. Multe din aceste titluri pot fi găsite în Bibliografie.

sau distragerea gândirii raţionale prin atracţia faţă de plăcerile sexuale („Sunt Linda, ia-mă sub aripa ta!”, spune o stewardesă într-o reclamă pentru o linie aeriană). Bombardamentul publicitar cu metode pur sugestive, mai ales în reclamele de televiziune, este imbecilizant. Acest asalt împotriva raţiunii şi a simţului realităţii îl urmăreşte pe individ pretutindeni, zilnic şi la orice oră: în timpul numeroaselor ore cât priveşte la televizor, când conduce pe autostradă, în propaganda politică a candidaţilor, şi aşa mai departe. Efectul special al acestor metode sugestive este acela că ele creează o atmosferă în care te simţi doar pe jumătate treaz, o atmosferă de încredere şi neîncredere, de pierdere a simţului realităţii. Oprirea acestei otrăvi a sugestiei în masă va avea asupra consumatorilor un efect ce nu va fi foarte diferit de acela pe care îl vedem în cazul dependenţilor de droguri care încetează să îşi mai ia doza.

— *Decalajul dintre naţiunile bogate şi cele sărace trebuie să dispară.*

Puţini se îndoiesc de faptul că menţinerea sau adâncirea acestui decalaj va conduce la o catastrofă. Naţiunile sărace au încetat să mai accepte faptul că exploatarea lor economică de către ţările industrializate este ceva dat de Dumnezeu. Deşi Uniunea Sovietică exploata statele-satelit de o manieră colonialistă, ea folosea şi întărea protestul popoarelor colonizate ca armă politică îndreptată contra Occidentului. Creşterea preţului petrolului a marcat începutul – şi a constituit simbolul – solicitărilor făcute de către popoarele colonizate de a se pune capăt sistemului prin care li se cere să vândă ieftin materiile prime şi să cumpere scump produse industriale. În acelaşi fel, Războiul din Vietnam a fost începutul sfârşitului dominaţiei coloniale politice şi militare a Occidentului.

Ce se va întâmpla dacă nu se va face ceva concret pentru a se reduce acest decalaj? Fie vor izbucni epidemii în cetăţile albilor, fie foametea va împinge locuitorii naţiunilor sărace într-o astfel de disperare încât aceştia, poate cu sprijinul simpatizanţilor din lumea industrializată, vor comite acte de distrugere, poate chiar vor folosi mici arme nucleare sau biologice, ce vor semăna haos în cetatea albilor.

Această posibilitate catastrofică poate fi preîntâmpinată numai prin ţinerea sub control a foametei şi bolilor – şi pentru aceasta, ajutorul naţiunilor industrializate este vital. Metodele unui astfel de ajutor trebuie să fie liber de orice interes în termeni de profit sau avantaje politice pentru ţările bogate; de asemenea, este necesară şi renunţarea la ideea potrivit căreia principiile economice şi politice ale capitalismului trebuie exportate în Africa sau Asia. Este evident că aceia care vor stabili care este modalitatea cea mai eficientă de acordare a ajutorului economic (mai ales în ceea ce priveşte serviciile) vor fi experţii economişti.

Însă doar adevăraţii experţi pot servi acestei cauze. Este vorba de acei indivizi care au nu numai un creier genial, dar şi o inimă care îi îndeamnă să caute soluţia optimă. Pentru ca aceşti experţi să poată fi chemaţi, iar recomandările lor să fie urmate, orientarea bazată pe a avea trebuie să se reducă substanţial şi să fie înlocuită treptat de un sentiment de solidaritate şi caritate (nu milă). Caritatea înseamnă grijă nu numai faţă de semenii noştri de pe acest pământ ci şi faţă de urmaşii noştri. Într-adevăr, nimic nu vorbeşte mai mult despre egoismul nostru decât faptul că jefuim materiile prime ale planetei, că otrăvim pământul şi că ne pregătim pentru un război nuclear. Nu ezităm deloc să lăsăm moştenire urmaşilor noştri un pământ pe care l-am prădat. Se va produce oare

această transformare interioară? Nimeni nu poate spune. Dar un lucru pe care trebuie să-l ştie întreaga lume este că fără această transformare conflictul dintre naţiunile sărace şi cele bogate nu va mai putea fi ţinut sub control.

— *Multe din relele societăţilor capitaliste şi comuniste actuale vor dispărea odată cu introducerea unui venit anual garantat.*[37]

Miezul acestei idei este acela că toate persoanele, fie că lucrează sau nu, vor avea dreptul necondiţionat de a nu muri de foame şi de a nu rămâne fără adăpost. Aceşti oameni vor primi nici mai mult, nici mai puţin decât ceea ce este necesar pentru a putea supravieţui. Acest drept, care astăzi constituie un concept nou, este de fapt o normă foarte veche, propovăduită de creştinism şi practicată de multe triburi „primitive”. El se referă la faptul că fiinţele umane au dreptul necondiţionat de a trăi, indiferent dacă îşi fac sau nu „datoria faţă de societate”. Este un drept pe care îl garantăm animalelor noastre de companie, dar nu şi semenilor noştri.

Tărâmul libertăţii personale va fi lărgit peste măsură printr-o astfel de lege; nicio persoană care este dependentă din punct de vedere economic de o alta (de exemplu de un părinte, de soţ sau de şef) nu va mai putea fi forţată să cedeze şantajului înfometării; persoanele înzestrate, care vor să se pregătească pentru o viaţă diferită, vor putea face acest lucru, cu condiţia să fie dispuse să facă sacrificiul de a trăi o perioadă în sărăcie. Statele moderne ale bunăstării sociale *aproape* că au acceptat acest principiu, ceea ce înseamnă de fapt că „nu prea au făcut-o”. Continuă să existe o birocraţie care încă

---

[37] Am propus acest lucru în 1955 în lucrarea *Societate alienată şi societate sănătoasă*; aceeaşi propunere a fost făcută la mijlocul anului 1965, cu ocazia unui simpozion (actele acestuia au fost publicate de A. Theobald; a se vedea Bibliografia).

„administrează” oameni, încă îi controlează şi îi umileşte. Dar un venit garantat nu necesită nicio „dovadă” că o persoană are nevoie de o cameră simplă şi de o cantitate minimă de hrană. Astfel, nu va mai fi nevoie de nicio birocraţie care să administreze un program al bunăstării, cu toată risipa sa inerentă şi cu toate formele de violare a demnităţii umane.

Venitul anual garantat va asigura o reală libertate şi independenţă. Din acest motiv, el este inacceptabil pentru orice sistem bazat pe exploatare şi control, mai ales pentru formele specifice de dictatură. Sistemul sovietic respingea cu consecvenţă chiar şi sugestiile referitoare la cele mai simple forme de bunuri gratuite (de exemplu, gratuităţi pentru transportul public sau pentru o anumită cantitate de lapte). Serviciile medicale constituie o excepţie, dar faptul că acestea sunt gratuite este doar o aparenţă, deoarece aici serviciul gratuit depinde de o condiţie: aceea că trebuie să fii bolnav pentru a beneficia de el.

Luând în considerare actualele costuri de funcţionare a marii birocraţii a bunăstării, precum şi cele necesare tratamentului bolilor fizice, şi în special a celor psihosomatice, a problemelor criminalităţii şi a dependenţei de droguri (toate fiind în principal forme de protest la adresa coerciţiei şi plictiselii), pare probabil că acele costuri determinate de acordarea unui venit anual garantat oricărei persoane care doreşte să-l primească ar fi mai mici decât acelea necesare pentru funcţionarea sistemului nostru actual de bunăstare socială. Ideea ar putea să pară nefezabilă sau chiar periculoasă acelora care cred că „oamenii sunt leneşi prin natura lor”. Acest clişeu nu are însă nicio bază reală; el este doar un slogan ce serveşte drept raţionalizare pentru refuzul de a abandona sentimentul de putere asupra celor neajutoraţi.

— *Femeile trebuie eliberate de sub dominaţia patriarhală.*

Eliberarea femeilor de sub dominaţia patriarhală este un factor fundamental pentru umanizarea societăţii. Dominaţia femeilor de către bărbaţi a început cu circa şase mii de ani în urmă în anumite părţi ale lumii, acolo unde surplusul în agricultură permitea angajarea şi exploatarea muncitorilor, organizarea armatelor şi construirea unor puternice oraşe-stat.[38] De atunci, nu numai societăţile din Orientul Mijlociu şi Europa, ci majoritatea culturilor lumii au fost cucerite de „bărbaţii-parteneri", care le-au supus pe femei. Această victorie a bărbatului asupra femeii s-a bazat pe puterea economică a bărbatului şi pe maşinăria de luptă pe care a construit-o.

Războiul dintre sexe este tot atât de vechi ca şi lupta de clasă, dar formele sale sunt mai complicate, întrucât oamenii au avut nevoie de femei nu doar ca animale de povară, ci şi ca mame, iubite, persoane care să le ofere mângâiere. Conflictul dintre bărbaţi şi femei este adesea făţiş şi brutal, dar şi mai frecvent el este unul ascuns. Femeile au cedat în faţa forţei, dar au replicat cu propriile arme, cea mai de seamă fiind ridiculizarea bărbaţilor.

Subjugarea unei jumătăţi a rasei umane de către cealaltă jumătate a făcut, şi încă mai face, un imens rău ambelor sexe: bărbaţii pozează în învingători, iar femeile, în victime. Chiar şi astăzi, nicio relaţie dintre un bărbat şi o femeie, chiar dacă e vorba despre oameni care protestează faţă de supremaţia masculină, nu este scutită de blestemul ca bărbatul să se considere superior, iar femeia inferioară. (Freud, incontestabilul susţinător al superiorităţii masculine, a presupus în mod nefericit că sentimentul de neputinţă al femeilor derivă din presupusul

[38] Am discutat problema „matriarhatului" timpuriu în lucrarea *Anatomia distructivităţii umane*.

lor regret că nu au penis, iar starea de nesiguranţă a bărbaţilor, din presupusa „angoasă de castrare”. Dar în acest fenomen avem de-a face cu simptomele unui război între sexe, şi nu cu diferenţierile biologice şi anatomice propriu-zise.)

Multe date ne arată cât de mult se aseamănă controlul bărbaţilor asupra femeilor cu dominaţia unui grup asupra populaţiilor lipsite de apărare. Ca exemplu, să luăm în considerare asemănările dintre imaginea negrilor din America de Sud de acum o sută de ani şi aceea a femeilor din acele timpuri, şi chiar până în zilele noastre. Negrii şi femeile erau comparaţi cu copiii; se credea că sunt emoţionali, naivi şi lipsiţi de simţul realităţii, aşa încât nu puteau contribui la luarea deciziilor; erau consideraţi a fi iresponsabili, dar încântători. (Freud a adăugat că femeile au o conştiinţă morală mai puţin dezvoltată [Supereu] decât bărbaţii şi că sunt mai narcisice.)

Exercitarea puterii asupra celor mai slabi constituie esenţa patriarhatului actual, a dominaţiei asupra ţărilor neindustrializate şi asupra copiilor şi adolescenţilor. Dezvoltarea mişcărilor de emancipare a femeii are o semnificaţie enormă, deoarece reprezintă o ameninţare la adresa principiului puterii pe care se sprijină societăţile contemporane (atât capitaliste, cât şi comuniste). Astfel, femeile refuză să mai împartă cu bărbaţii puterea asupra altor grupuri sociale, ca de exemplu asupra popoarelor colonizate. Dacă mişcările de emancipare a femeii îşi vor putea identifica propriul rol şi propria funcţie de reprezentare a „antiputerii”, atunci femeile vor avea o influenţă decisivă în bătălia pentru o nouă societate.

Schimbările de bază în privinţa emancipării au fost deja făcute. Poate că mai târziu, vreun istoric va consemna că cel mai revoluţionar eveniment din secolul XX a fost începutul emancipării femeii şi al prăbuşirii

supremaţiei masculine. Dar lupta de emancipare a femeii este abia la început, iar rezistenţa bărbaţilor nu poate fi subestimată. Relaţiile lor cu femeile (inclusiv cele sexuale) s-au bazat pe presupusa lor superioritate, iar aceştia au început deja să nu se mai simtă în largul lor în faţa acelor femei care refuză să accepte mitul superiorităţii bărbatului.

Strâns legată de mişcarea de emancipare a femeii este şi atitudinea antiautoritaristă a tinerei generaţii. Momentul de vârf al antiautoritarismului s-a înregistrat spre sfârşitul anilor 1960; acum, printr-o serie de schimbări, mulţi dintre cei care s-au revoltat împotriva „ordinii şi rânduielii existente" au redevenit în esenţă nişte „oameni de bine". Cu toate acestea, vechea rigiditate în privinţa venerării părinţilor şi autorităţilor a dispărut, şi pare sigur că această „teamă" de autoritate nu va mai reveni.

Această emancipare faţă de autoritate merge în paralel cu emanciparea de vina asociată cu sexul: putem spune, cu siguranţă, că sexul a încetat să mai fie ceva despre care nu se poate vorbi sau ceva ce constituie un păcat. Cu toate că oamenii au opinii diferite cu privire la meritele relative ale multiplelor faţete ale revoluţiei sexuale, un lucru este clar: sexul nu-i mai înspăimântă pe oameni; el nu mai poate fi folosit pentru a induce oamenilor un sentiment de vină şi pentru a-i supune prin forţă.

— *Trebuie înfiinţat un Consiliu Cultural Suprem, însărcinat să-i sfătuiască pe guvernanţi, pe politicieni şi pe cetăţeni în toate problemele ce necesită un plus de cunoaştere.*

Membrii consiliului cultural vor fi reprezentanţii elitei intelectuale şi artistice a ţării, bărbaţi şi femei a căror integritate se află dincolo de orice îndoială. Ei vor decide

componenţa noii forme extinse de Administraţiei pentru Alimente şi Medicamente şi vor alege oameni care să fie responsabili în privinţa diseminării informaţiilor.

Există un consens semnificativ în legătură cu cine trebuie să fie aceşti reprezentanţi remarcabili ai diferitelor ramuri ale culturii, şi cred că va fi posibil să fie găsiţi şi membrii potriviţi pentru un astfel de consiliu. Este însă extrem de important ca acest organism să-i reprezinte şi pe aceia care se opun ideilor convenţionale: de exemplu, pe „radicalii" şi „revizionişti" din domeniile ştiinţelor economice, istorie şi sociologie. Dificultatea nu este aceea de a *găsi* membri pentru acest consiliu, ci ea se referă la modul de a-i *selecta*, întrucât ei nu pot fi aleşi prin vot popular, dar nici nu pot fi numiţi de guvern. Dar pot fi găsite alte modalităţi de selecţie. De exemplu, să se pornească cu un nucleu de trei-patru persoane şi apoi grupul să se lărgească treptat, până se va ajunge, să zicem, la cincizeci sau o sută de persoane. Acest consiliu cultural va trebui finanţat masiv pentru a fi capabil să comande realizarea unor studii pe diferite probleme.

— *Trebuie, de asemenea, înfiinţat un sistem eficient de diseminare a informaţiilor*

Informaţia reprezintă un element crucial în formarea unei democraţii eficiente. Ascunderea informaţiilor sau falsificarea lor în numele unui pretins interes al „securităţii naţionale" trebuie să ia sfârşit. Dar chiar şi fără o astfel de ascundere ilegitimă a informaţiilor, problema este aceea că în prezent volumul de informaţii reale şi necesare ce îi este adus la cunoştinţa cetăţeanului obişnuit este aproape nul. Şi acest lucru este adevărat nu numai pentru cetăţeanul obişnuit. După cum se vede, majoritatea reprezentanţilor aleşi, a membrilor guvernului, a comandanţilor militari şi a oamenilor de afaceri este prost informată, şi în mare măsură chiar dezinformată de

falsurile pe care diferitele guverne le răspândesc, iar mijloacele de comunicare în masă le repetă. Din nefericire, cei mai mulţi dintre aceşti oameni au în cel mai bun caz o inteligenţă pur manipulativă. Ei au o capacitate redusă de a înţelege forţele care operează în ascuns şi, de aceea, nu pot lua decizii corecte în privinţa evenimentelor viitoare, ca să nu mai vorbim de egoismul şi lipsa lor de onestitate, despre care am auzit atât de multe. Dar chiar a fi un birocrat onest şi inteligent nu este suficient pentru a rezolva problemele unei lumi aflată în faţa unei catastrofe.

Cu excepţia câtorva ziare „mari”, chiar şi informaţiile factuale asupra evenimentelor politice, economice şi sociale sunt extrem de limitate. Aşa-numitele ziare mari informează mai bine, dar în acelaşi timp şi dezinformează mai bine: prin faptul că nu publică toate ştirile în mod imparţial; prin faptul că titlurile nu sunt în concordaţă cu textul care urmează; prin faptul că editorialele lor, scrise într-un limbaj aparent rezonabil şi moralizator, sunt de fapt partizane. De fapt, ziarele, revistele, televiziunea şi radioul produc un bun de consum, şi anume ştirile pe care le extrag din materia primă a evenimentelor. Doar ştirile se vând, iar agenţiile de ştiri hotărăsc care evenimente pot deveni ştiri, şi care nu. Cel mai des, informaţia este gata-mestecată, se preocupă doar de partea exterioară a evenimentelor şi cu greu dă posibilitatea cetăţenilor să pătrundă mai în profunzime şi să afle cauzele ascunse ale evenimentelor. Atâta vreme cât vânzarea ştirilor este o afacere, ziarele şi revistele cu greu ar putea fi împiedicate să publice acele lucruri (mai mult sau mai puţin acurate) care contribuie la vânzarea lor şi care nu intră în contradicţie cu ideile celor ce fac reclamă în paginile acestora.

Problema informaţiei trebuie rezolvată altfel, dacă vrem să avem opinii şi decizii informate. Menţionez doar

un exemplu prin care s-ar putea face acest lucru: una dintre primele funcţii, şi de altfel printre cele mai importante, ale Consiliului Cultural Suprem va trebui să fie aceea de a aduna şi disemina toate informaţiile care pot servi nevoilor populaţiei, şi care, în mod deosebit, vor servi ca bază de discuţie pentru grupurile de lucru ale democraţiei noastre participative. Aceste informaţii ar trebui să cuprindă fapte elementare şi alternative fundamentale din toate domeniile în care se manifestă decizia politică. Este extrem de important ca în cazul apariţiei unor dezacorduri să fie publicate atât opinia minorităţii, cât şi cea a majorităţii, iar aceste informaţii să fie puse la dispoziţia fiecărui cetăţean şi mai ales a grupurilor de lucru. Consiliul Cultural Suprem va fi însărcinat cu supravegherea acestui nou organism de reporteri, în condiţiile în care radioul şi televiziunea vor continua să joace un rol important în diseminarea informaţiilor de acest gen.

— *Cercetarea ştiinţifică trebuie separată de aplicaţiile ei în industrie şi apărare.*

În timp ce limitarea nevoii de cunoaştere ar putea împiedica dezvoltarea umană, ar fi extrem de periculos dacă s-ar pune în practică toate rezultatele gândirii ştiinţifice. După cum au reliefat numeroşi observatori, anumite descoperiri din genetică, din chirurgia cerebrală, din domediul drogurilor psihedelice şi din multe alte domenii pot fi şi vor fi utilizate în mod eronat în direcţia unor mari distrugeri ale Omului. Atâta timp cât cercurile industriale şi militare sunt libere să folosească toate noile descoperiri teoretice potrivit intereselor proprii, acest lucru nu poate fi evitat. Profitul şi utilitatea militară trebuie să înceteze să influenţeze cercetarea ştiinţifică. Acest lucru va face necesară instituirea unei comisii de control, care va trebui să încuviinţeze aplicarea în practică a noilor

descoperiri teoretice. Fără îndoială, o astfel de comisie va trebui să fie complet independentă, atât din punct de vedere legal, cât şi psihologic, de guvern şi de structurile militare. Consiliul Cultural Suprem va avea autoritatea de a numi şi de a supraveghea această comisie de control.

— Deşi toate sugestiile anterioare vor fi destul de greu de pus în practică, dificultăţile noastre devin aproape insurmontabile în legătură cu o altă condiţie necesară pentru edificarea noii societăţi: *dezarmarea nucleară.*

Unul dintre elementele negative ale societăţii noastre este marea industrie de armament. Chiar şi în prezent, Statele Unite, cea mai bogată ţară din lume, trebuie să-şi reducă cheltuielile pentru sănătate, asistenţă şi educaţie, pentru a putea susţine bugetul de apărare. Prin urmare, costul acestui experiment social nu poate fi suportat de către un stat care se sărăceşte singur prin producţia unor echipamente ce constituie mijloace de sinucidere. În plus, spiritul individualismului şi al activităţii nu poate supravieţui într-o atmosferă în care birocraţia militară, tot mai puternică pe zi ce trece, continuă să promoveze teama şi subordonarea.

NOUA SOCIETATE: EXISTĂ O ŞANSĂ REZONABILĂ?

Luând în considerare puterea corporaţiilor, apatia şi neputinţa marii mase a populaţiei, incompetenţa liderilor politici din aproape toate ţările lumii, ameninţarea războiului nuclear, pericolele ecologice, pentru a nu mai vorbi de fenomene cum sunt schimbările climatice, care pot aduce foamete în multe regiuni de pe glob, *există oare vreo şansă rezonabilă pentru salvarea omenirii?* Dacă privim lucrurile ca pe o tranzacţie economică, această

şansă nu există; nicio fiinţă umană rezonabilă nu ar paria pe averea sa dacă şansele de câştig ar fi mai mici de 2%, şi nici nu va face vreo investiţie majoră de capital într-o afacere în care şansele rămân la fel de slabe. Dar atunci când este o problemă de viaţă şi de moarte, „şansa rezonabilă” trebuie tradusă într-o „posibilitate reală”, oricât de mică ar fi aceasta.

Viaţa nu este nici un joc de noroc, nici o afacere comercială, de aceea aprecierea şanselor reale de salvare trebuie căutată în altă parte: de exemplu, în arta vindecării medicale. Dacă o persoană bolnavă are şi cea mai mică şansă de supravieţuire, niciun medic responsabil nu va spune: „Să renunţăm la orice efort” şi nici nu va folosi doar paliative. Dimpotrivă, el va face tot ceea ce se poate pentru a salva viaţa persoanei suferinde. Desigur că şi o societate bolnavă trebuie să se aştepte la acelaşi lucru.

A judeca şansele de salvare ale societăţii actuale, mai mult din punctul de vedere al unui pariu sau al unei afaceri decât din perspectiva vieţii, este un fapt caracteristic pentru spiritul unei societăţi marcate de dimensiunea economică. Există puţină înţelepciune în ideile tehnocrate moderne. Potrivit acestora, nu este nimic în neregulă dacă ne menţinem ocupaţi cu munca sau cu distracţia, dacă nu avem sentimente sau dacă militäm pentru un fascism tehnocrat, care în definitiv nu este atât de rău. Dar aceasta înseamnă o confundare a dorinţelor cu realitatea. Fascismul tehnocrat conduce în mod necesar la catastrofă. Omul dezumanizat va deveni atât de nebun, încât nu va mai fi capabil să susţină o societate viabilă pe termen lung, iar pe termen scurt nu va putea să se abţină de la utilizarea sinucigaşă a armelor nucleare sau biologice.

Totuşi, există câţiva factori care ne-ar putea încuraja într-o oarecare măsură. Primul este acela că tot mai mulţi

oameni recunosc acum adevărul pe care l-au afirmat MesaroviÄ‡ şi Pestel, Ehrlich şi Ehrlich, precum şi mulţi alţii: acela că *din motive pur economice*, lumea occidentală are nevoie de o nouă etică, de o nouă atitudine faţă de natură, dar şi de solidaritate şi cooperare, pentru a nu fi măturată de pe planetă. Acest apel la raţiune, chiar în afara oricăror consideraţii emoţionale sau etice, poate mobiliza minţile mai multor oameni. El nu trebuie subestimat, chiar dacă în evoluţia lor istorică naţiunile au acţionat în nenumărate rânduri împotriva intereselor lor vitale şi chiar împotriva instinctului de supravieţuire. Acest lucru a fost posibil deoarece oamenii au fost convinşi de către liderii lor, dar s-au convins şi singuri, că opţiunea dintre „a fi sau a nu fi" nu are relevanţă pentru ei. Însă dacă aceştia ar fi recunoscut adevărul, s-ar fi produs o reacţie neurofiziologică normală: conştientizarea pericolelor vitale ar fi dus la apariţia unui comportament de apărare corespunzător.

Un alt semn dătător de speranţă îl reprezintă creşterea exprimării nemulţumirii faţă de sistemul social actual. Un număr tot mai mare de persoane se confruntă cu *boala secolului*: sentimentul de deprimare; oamenii sunt conştienţi de acest sentiment, în pofida tuturor eforturilor pe care le fac pentru a-l suprima. Ei simt nefericirea izolării şi goliciunea „comuniunii" lor; simt propria neputinţă şi lipsa de sens a vieţii. Mulţi simt aceste lucruri foarte clar şi în mod conştient; alţii nu-şi dau seama aşa de bine, dar devin pe deplin conştienţi de aceste sentimente atunci când cineva le transpune în cuvinte.

În istoria omenirii de până în acest moment, doar o mică elită a putut duce o viaţă de plăceri serbede. Totuşi, aceşti oameni au rămas în esenţă sănătoşi, deoarece ştiau că au putere şi că trebuiau să gândească şi să acţioneze pentru a nu o pierde. Astăzi, întreaga clasă de mijloc a

societăţii duce o viaţă searbădă de consum, dar fără a avea putere economică şi politică, şi manifestând doar puţină responsabilitate. Cea mai mare parte a lumii occidentale cunoaşte beneficiile fericirii bazate pe consum, dar tot mai mulţi dintre aceştia consideră că satisfacţia nu se ridică la nivelul aşteptărilor. Aceşti oameni încep să descopere că a avea mai mult nu conduce la o stare de bine: învăţăturile etice tradiţionale au fost puse la încercare – şi sunt confirmate de experienţă.

Vechea iluzie a rămas intactă doar pentru indivizii care trăiesc lipsiţi de beneficiile de care se bucură clasa de mijloc: este vorba de clasa mijlocie inferioară din societăţile occidentale şi de vasta majoritate a ţărilor „socialiste”. Într-adevăr, speranţa burgheză a „fericirii prin consum” nu este nicăieri mai vie decât în ţările în care visul burghez nu a devenit încă realitate.

Una dintre obiecţiile cele mai serioase referitoare la posibilitatea de a depăşi lăcomia şi invidia, şi anume că puterea acestora este inerentă naturii umane, îşi pierde mult din greutate la o examinare mai atentă. Lăcomia şi invidia sunt atât de puternice nu din cauza *intensităţii lor inerente*, ci din cauza dificultăţii de a rezista presiunii publice care te determină să fii un lup printre lupi. Dacă vom schimba climatul social şi valorile pe care le aprobăm sau le dezaprobăm, atunci trecerea de la egoism la altruism nu va mai fi atât de dificilă.

Astfel, ajungem din nou la premisa că orientarea bazată pe a fi reprezintă un puternic potenţial al naturii umane. Doar o minoritate este complet dominată de modul de viaţă bazat pe a avea, în timp ce o altă minoritate, mai restrânsă, este complet stăpânită de modul bazat pe a fi. Oricare poate deveni predominant, în funcţie de structura socială. Într-o societate orientată mai ales spre fiinţare, tendinţele spre înavuţire sunt

descurajate, promovându-se în schimb modul de existenţă bazat pe a fi. Într-o societate ca a noastră, a cărei principală orientare este către posesie, se întâmplă exact invers. Dar noul mod de existenţă este întotdeauna prezent – deşi este reprimat. Niciun Saul nu devine un Pavel, dacă va fi fost deja Pavel înainte de convertire.

Schimbarea de la „a avea” la „a fi” este de fapt o înclinare a balanţei sociale de la vechea orientare către cea nouă. În plus, nu se pune problema că Omul nou va fi atât de diferit de cel vechi precum cerul de pământ; aceasta este doar o chestiune de schimbare de direcţie. Un pas în direcţia cea nouă va fi urmat de un altul, iar aceşti paşi făcuţi în direcţia corectă înseamnă totul.

Un alt aspect încurajator pe care trebuie să-l avem în vedere este unul care, paradoxal, priveşte gradul de alienare ce caracterizează majoritatea populaţiei, inclusiv liderii ei. După cum am subliniat într-o discuţie anterioară referitoare la „caracterul de marketing”, lăcomia lui a avea şi a stoca a fost modificată de tendinţa omului către a funcţiona corespunzător, de a se oferi la schimb precum o marfă, de a-şi anula identitatea. Pentru caracterul alienat, de marketing, schimbarea este mai uşoară decât pentru caracterul acaparator, care se agaţă frenetic de posesiunile sale, şi în special de eul său.

Acum o sută de ani, când cea mai mare parte a populaţiei era alcătuită din „independenţi”, cel mai mare obstacol în calea schimbării era teama de a pierde proprietatea şi independenţa economică. Marx a trăit într-o perioadă în care clasa muncitoare era singura clasă dependentă, şi după cum credea Marx, cea mai alienată. În zilele noastre, aproape întreaga populaţie este *dependentă*; practic, toţi oamenii care muncesc sunt *angajaţi* (după recensământul Statelor Unite din 1970, doar 7,82% din forţa de muncă cu vârsta de peste

şaisprezece ani lucrează pentru sine, adică este „independentă”); şi – cel puţin în Statele Unite – muncitorii din fabrici sunt aceia care încă păstrează caracterul de tezaurizare al clasei de mijloc tradiţionale. În consecinţă, aceştia sunt mai puţin deschişi la schimbare decât reprezentanţii alienaţi ai clasei de mijloc actuale.

Toate acestea au o consecinţă politică extrem de importantă: cu toate că socialismul s-a străduit să realizeze o societate lipsită de clase, el a făcut apel la „clasa muncitoare”, adică la agenţii muncii fizice; astăzi, clasa muncitoare este (în termeni relativi) mai degrabă o minoritate în raport cu ceea ce a fost acum o sută de ani. Astfel, pentru a ajunge la putere, partidele social-democrate au nevoie să obţină voturi din partea multor membri ai clasei de mijloc, şi pentru a-şi atinge acest scop partidele socialiste şi-au transformat programele în aşa fel încât viziunea socialistă să lase loc reformelor liberale. Pe de altă parte, prin identificarea clasei muncitoare ca pârghie a shimbărilor umaniste, socialismul a intrat inevitabil în contradicţie cu membrii celorlalte clase sociale, care au înţeles că proprietăţile şi privilegiile lor urmează să le fie răpite de către muncitori.

În prezent, apelul noii societăţi se îndreaptă spre toţi aceia care suferă de alienare, care au un loc de muncă şi ale căror proprietăţi nu sunt ameninţate. Cu alte cuvinte, este vorba de majoritatea populaţiei, şi nu doar de o minoritate. Noua societate nu ameninţă să ia proprietatea nimănui, iar în ceea ce priveşte venitul, ea va ridica standardul de viaţă al celor săraci. Salariile mari ale funcţionarilor nu vor trebui diminuate, dar dacă sistemul ar funcţiona, aceştia nu ar mai dori să fie simboluri ale unor vremuri apuse. În plus, idealurile noii societăţi vor depăşi graniţele partidelor politice: mulţi conservatori nu şi-au pierdut idealurile etice şi religioase (Eppler îi numeşte

„conservatori ai valorilor”), şi acelaşi lucru se poate spune şi despre mulţi liberali şi activişti de stânga. Fiecare partid îşi exploatează votanţii prin faptul că îi convinge că el reprezintă adevăratele valori ale umanismului. Totuşi, în spatele tuturor partidelor politice sunt doar două tabere: cei cărora le pasă şi cei cărora nu le pasă. Dacă toţi cei din prima tabără s-ar putea dezbăra de clişeele de partid şi şi-ar putea da seama că au aceleaşi ţeluri, posibilitatea de schimbare ar fi considerabil mai mare; cu atât mai mult cu cât majoritatea cetăţenilor a devenit din ce în ce mai puţin interesată de loialitatea de partid şi de sloganurile acestuia. Astăzi, oamenii tânjesc după fiinţe umane înţelepte şi cu convingeri sănătoase, care să aibă curajul de a trăi potrivit convingerilor lor.

Totuşi, chiar şi cu aceşti factori încurajatori, şansele noastre în privinţa unei schimbări sociale atât de necesare rămân foarte slabe. Singura noastră speranţă stă în atracţia energică exercitată de noua viziune. Este inutil să propui reforme care pe termen lung nu duc la o schimbare a sistemului, întrucât acestea nu exercită acea forţă pe care o degajă motivaţia puternică. Ţelul „utopic” este mai realist decât „realismul” conducătorilor din zilele noastre. Edificarea noii societăţi şi crearea Omului nou vor fi posibile doar dacă vechile motivaţii legate de profit, putere şi gândire rece vor fi înlocuite de unele noi: fiinţarea, împărtăşirea, înţelegerea; dacă acel caracter de marketing va fi înlocuit de un caracter centrat pe iubire; dacă religia cibernetică va fi înlocuită de un spirit nou, radical-umanist.

Într-adevăr, pentru aceia care nu sunt înrădăcinaţi în mod autentic în religia teistă, problema crucială este aceea a convertirii la o „religiozitate” umanistă, fără religie, fără dogme şi fără instituţii, o religiozitate pregătită îndelung de mişcarea religioasă ateistă, de la Buddha până la Marx. Noi nu suntem confruntaţi cu o alegere între

materialismul egoist şi acceptarea conceptului creştin de Dumnezeu. Viaţa socială însăşi – în toate aspectele sale, muncă, timp liber, relaţii aparte – va fi expresia spiritului „religios”, şi astfel nu va fi nevoie de o religie aparte. Această cerinţă pentru o „religiozitate” nouă, ateistă şi neinstituţionalizată nu reprezintă un atac la adresa religiilor existente. Totuşi, va fi necesar ca Biserica Romano-Catolică, în frunte cu ierarhia de la Roma, să se convertească la spiritul Evangheliei; ca „ţările socialiste” să se „desocializeze”, iar socialismul lor de faţadă să fie înlocuit de un socialism umanist autentic.

Culturile medievale târzii au înflorit deoarece oamenii au urmat viziunea *Cetăţii lui Dumenezeu*. Societatea modernă a prosperat deoarece oamenii au fost energizaţi de viziunea *Cetăţii Pământeşti a Progresului*. În secolul nostru, însă, această viziune s-a deteriorat, ajungând asemenea *Turnului Babel*, care ameninţă acum să se prăbuşească şi să ne îngroape pe toţi sub dărâmăturile sale. Dacă Cetatea lui Dumenezeu şi Cetatea Pământească are fi *teza* şi *antiteza*, singura alternativă la haos ar fi o nouă *sinteză*: aceea dintre nucleul spiritual al perioadei medievale târzii şi dezvoltarea gândirii raţionale şi a ştiinţei din epoca Renaşterii. Această sinteză transpare în *Cetatea Fiinţei*.

Bibliografie

Bibliografia cuprinde toate cărţile citate în text, deşi au existat şi alte surse pe baza cărora a fost elaborată această lucrare. Cărţile recomandate pentru lecturi suplimentare sunt marcate cu un singur asterisc; prezenţa unui al doilea asterisc indică acele cărţi recomandate cititorilor care au mai puţin timp.

din Aquino, Toma. 1953. *Summa Theologica*. Editată de P.H.M. Christmann. OP. Heidelberg: Gemeinschaftsverlage, F. H. Kerle; Graz: A Pustet.
Arieti, Silvano, coord., 1959. *American Handbook of Psychiatry*, vol. 2. New York: Basic Books.
Aristotel. 1988. *Etica nicomahică*, Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
*Artz, Frederick B. 1959. *The Mind of the Middle Ages*: *An Historical Survey*: *A.D. 200-1500*. Ediţia a III-a revizuită. New York: Alfred A. Knopf.
Auer, Alfons. „*Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*". Lucrare nepublicată.
— 1975. „Ist die Sunde eine Beleidigung Gottes?" În *Theol. Quartalsschrift*. München, Freiberg: Erich Wewel Verlag.
* – 1976. *Utopie. Technologie. Lebensqualität*. Zurich: Benziger Verlag.
*Bachofen, J.J. 1967. *Myth. Religion and the Mother Right: Selected Writings of Johann Jakob Bachofen*. Editată de J. Campbell; tradusă de R. Manheim. Princeton: Princeton University Press. (Ediţie originală: *Das Mutterrecht*, 1861).
Bacon, Francis. 2011 (în original: 1620) *Noul Organon*, Bucureşti: Antet.
Bauer, E. *Allgemeine Literatur Zeitung 1843/4*. Citat de K. Marx şi F. Engels.
*Becker, Carl L. 1932. *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press.
Benveniste, Emile. 2000. *Probleme de lingvistică generală*, Bucureşti: Teora.
Bloch, Ernst. 1970. *Philosophy of the Future*. New York: Seabury Press.
— 1971. *On Karl Marx*. New York: Seabury Press.
* – 1972. *Atheism in Christianity*. New York: Seabury Press.
Darwin, Charles. 1962. *Amintiri despre dezvoltarea gândirii şi caracterului meu: autobiografia*. Bucureşti: Editura Academiei R.P.R.
Delgado, J.M.R. 1967. „Aggression and Defense Under Cerebral Radio Control." În *Aggression and Defense: Neural Mechanisms and Social Patterns. Brain Function*. vol. 5.

Coord. de C.D. Clemente şi D.B. Lindsley. Berkeley: University of California Press.
De Lubac, Henri. 1943. *Katholizismus als Gemeinschaft*. trad. germ. de Hans-Urs von Balthasar. Einsiedeln/Köln: Verlag Benziger & Co.
De Mause, Lloyd, coord., 1974. *The History of Childhood*. New York: The Psychohistory Press, Atcom Inc.
Diogenes Laertios. 1997. *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Iaşi: Polirom.
Du Marais. 1769. *Les Véritables Principes de la Grammaire*.
Dumoulin, Heinrich. 1966. *Östliche Meditation und Christliche Mystik*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
**Eckhart, Meister. 1941. *Meister Eckhart: A Modern Translation*. Trad. engl. de Raymond B. Blakney. New York: Harper & Row, Torch books.
— 1969. *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate*. Trad. germ. de Joseph L. Quint. München: Carl Hanser Verlag.
— *Meister Eckhart, Die Deutschen Werke*. Trad. germ. şi coord. de Joseph L. Quint. În *Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
— *Meister Eckhart*, *Die lateinischen Werke, Expositio Exodi 16*. Coord. de E. Benz et al. În *Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. Citată de Otto Schilling, ed. cit.
— 2003, *Cetăţuia din suflet. Predici germane*. Trad. de Sebastian Maxim. Iaşi: Polirom.
— 2004. *Benedictus Deus*. Trad. de Dan Dumbrăveanu, Victoria Comnea şi Stela Tinney. Bucureşti: Herald.
*Ehrlich, Paul R., şi Ehrlich, Anne H. 1970. *Population, Resources, Environment: Essays in Human Ecology*. San Francisco: W. H. Freeman.
Eppler, E. 1975. *Ende oder Wende*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
Farner, Konrad. 1947. „Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin.” În *Mensch und Gesellschaft*, vol. 12. Coord. de K. Forner. Berna: Francke Verlag. Citată de Otto Schilling, ed. cit.

Finkelstein, Louis. 1946. *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith*, vol. 1 şi 2. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
Fromm, E. 1932. „Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung fur die Sozialforschung." *Ztsch. f. Sozialforschung*. 1:253-277. „Psychoanalytic Characterology and Its Relevance for Social Psychology. „În E. Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis,* ed. cit.
— 1942. „Faith as a Character Trait." În *Psychiatry* 5. Retipărită cu mici modificări în E. Fromm, *Man for Himself*, ed. cit.
— 1943. „Sex and Character." În *Psychiatry* 6: 21-31. Retipărită în E. Fromm, *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture* ed., cit.
*— 1947. *Man for Himself An Inquiry into the Psychology of Ethics*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
— 1950. *Psychoanalysis and Religion*. New Haven: Yale University Press.
— 1951. *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales, and Myths*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
*— 1955. *The Sane Society*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
— 1959. „On the Limitations and Dangers of Psychology." În W. Leibrecht, coord. *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich* ed., cit.
**— 1961. *Marx's Concept of Man*. New York: Frederick Ungar.
— 1963. *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
— 1964. *The Heart of Man*. New York: Harper & Row.
— coord,. 1965. *Socialist Humanism*. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co.
— 1966. „The Concept of Sin and Repentance." În E. Fromm, *You*
Shall Be as Gods ed., cit.
— 1966. *You Shall Be as Gods*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
* – 1968. *The Revolution of Hope*. New York: Harper & Row.

— 1970. *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx, and Social Psychology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
** – 1973. *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
— 1983 *Texte alese*. Bucureşti: Editura Politică (Volumul include fragmente din următoarele cărţi: *Societate alienată şi societate sănătoasă*; *Omul pentru el însuşi*; *Fuga de libertate*; *Speranţă şi revoluţie*; *Criza psihanalizei*; *Anatomia distructivităţii umane*; *A avea sau a fi*.)
— 1998. *Frica de libertate*, Bucureşti: Universitas / Teora.
— 1995. *Arta de a iubi*. Bucureşti: Anima.
— şi Maccoby, M. 1970. *Social Character in a Mexican Village*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
— Suzuki, D.T., şi de Martino, R. 1960. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York: Harper & Row.
* Galbraith. 1971. *The New Industrial Society*. Ediţia a II-a revizuită, Boston: Houghton Mifflin.
*— 1982. *Ştiinţa economică şi interesul public*. Bucureşti: Editura Politică.
*— 1997. *Societatea perfectă*. Bucureşti: Eurosong & Book.
*Habermas, Jürgen. 1971. *Toward a Rational Society*. Trad. engl. de J. Schapiro. Boston: Beacon Press.
— 1973. *Theory and Practice*. coord. de J. Viertel. Boston: Beacon Press.
Harich, W. 1975. *Kommunismus ohne Wachstum*. Hamburg: Rowohlt Verlag.
Hebb, D. O. „Drives and the CNS [Conceptual Nervous System]”. *Psych. Rev*. 62, 4:244.
Hess, Moses. 1843. „Philosophie der Tat”. În *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Coord. de G. Herwegh. Zurich: Literarischer Comptoir. Retipărită în Moses Hess, *Ökonomische Schriften*. Coord. de D. Horster. Darmstadt: Melzer Verlag, 1972 .
*Illich, Ivan. 1970. *Deschooling Society*. World Perspectives, vol. 44. New York: Harper & Row.
— 1976. *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*. New York: Pantheon.

*Kropotkin, P.A. 1902. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. Londra.
Lange, Winfried. 1969. *Glückseligkeitsstreben und uneigennützige Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin*. Teză de doctorat, Freiburg im Breisgau.
Leibrecht, W., coord., 1959. *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*. New York: Harper & Row.
Lobkowicz, Nicholas. 1967. *Theory and Practice: The History of a Concept from Aristotle to Marx*. International Studies Series. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
*Maccoby, Michael. 1976. *The Gamesmen: The New Corporate Leaders*. New York: Simon and Schuster.
Maimonides, Moses. 1963. *The Code of Maimonides*. Trad. engl. de A.M. Hershman. New Haven: Yale University Press.
*Marcel, Gabriel. 1997. *A fi şi a avea*. Cluj: Apostrof.
Marx, K. 1955. *Capitalul*. vol. III, Partea a II-a. Bucureşti: Editura de Stat pentru Literatură Politică.
— 1966. *Contribuţii la critica economiei politice*, în Karl Marx, Friedrich Engels. *Opere alese în două volume*, vol. 1, Bucureşti: Editura Politică.
— 1987. *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, Bucureşti: Editura Politică.
— şi Engels, F. 1844/5. *The Holy Family, or a Critique of Critical Critique* [*Sfânta familie*]. Londra: Lawrence & Wishart, 1957.
Mayo, Elton. 1933. *The Human Problems of an Industrial Civilization*. New York: Macmillan.
Meadows, D.H., şi colab. 1972. *The Limits to Growth*. New York: Universe Books.
* MesaroviÄ‡, Mihajlo D., şi Pestel, Eduard. 1975. *Omenirea la răspântie*. Bucureşti: Editura Politică.
Mieth, Dietmar. 1969. *Die Einheit von Vita Activa und Vita Contemplativa*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
— 1971. *Christus – Das Soziale im Menschen*. Düsseldorf: Topos Taschenbucher, Patmos Verlag.
Mill, J.S. 1965. *Principles of Political Economy*. ed. a VII-a, ediţia princeps: 1871 Toronto: University of Toronto/Routledge and Kegan Paul.
Millan, Ignacio. *The Character of Mexican Executives*. Lucrare nepublicată.

Morgan, L.H. 1870. Systems *of Sanguinity and Affinity of the Human Family*. Publication 218, Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
**Mumford, L. 1970. *The Pentagon of Power*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Norul necunoaşterii. 2004. Bucureşti: Herald.
**Nyanaponika Mahatera. 1962; 1970. *The Heart of Buddhist Meditation*. Londra: Rider & Co.; New York: Samuel Weiser.
* – ed. 1971; 1972. *Pathways of Buddhist Thought: Essays from the Wheel*. Londra: George Allen & Unwin; New York: Barnes & Noble, Harper & Row.
Phelps, Edmund S., coord., 1975. *Altruism, Morality and Economic Theory*. New York: Russell Sage Foundation.
Piaget, Jean. 2012. *Judecata morală la copil*. Chişinău: Cartier.
*Rumi. 2002. *Meditaţii şi parabole*. Bucureşti: Kriterion.
Schecter, David E. 1959. „*Infant Development*." In Silvano Arieti, coord,. *American Handbook of Psychiatry*, vol. 2.
Schilling, Otto. 1908. *Reichtum und Eigentum in der Altkirchlichen Literatur*. Freiburg im Breisgau: Herderische Verlagsbuchhandlung.
Schulz, Siegried. 1972. *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*. Zurich: Theologischer Verlag.
**Schumacher, E. F. 1973. *Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered*. New York: Harper & Row, Torchbooks.
*Schumpeter, Joseph A. 1962. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper & Row, Torchbooks.
Schweitzer, Albert. 1923. *Die Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur*, Gesammelte Werke, vol. 2. Zurich: Buchclub Ex Libris.
— 1923. *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. Gesammelte Werke, vol. 2. Zurich: Buchclub Ex Libris.
*— 1973. *Civilization and Ethics*. Ediţie revizuită. Retipărită după ed. 1923 New York: Seabury Press.
Simmel, Georg. 1950. *Hauptprobleme der Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter.
Sommerlad, T. 1903. *Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters*. Leipzig. Citată de Otto Schilling.
Spinoza, Benedict. 1993. *Etica*. Bucureşti: Antet.

Staehelin, Balthasar. 1969. *Haben und Sein*. Zurich: Editio Academica.
Stirner, Max. 1973. *The Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority*. Editată de James J. Martin; tradusă de Steven T. Byington. New York: Dover.
Suzuki, D. T. 1960. „Lectures on Zen Buddhism.” În E. Fromm şi colab. *Zen Buddhism and Psychoanalysis* ed. cit.
Swoboda, Helmut. 1973. *Die Qualität des Lebens*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
*Tawney, R.H. 1920. *The Acquisitive Society*. New York: Harcourt Brace.
„Technologie und Politik.” *Aktuell Magazin*, iulie 1975. Rheinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
Theobald, Robert, coord., 1966. *The Guaranteed Income: Next Step in Economic Evolution*. New York: Doubleday.
Titmuss, Richard. 1971. *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*. Londra: George Allen & Unwin.
Utz, A.F. OP. 1953. „Recht und Gerechtigkeit.” În Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, vol. 18, ed. cit.
Yerkes, R.M., şi Yerkes, A. V. 1929. *The Great Apes: A Study of Anthropoid Life*. New Haven: Yale University.